

مِرْقَاتُ الطَّائِفِ لِحُكْمِ شَيْخِ الْحَسَنِ

لِلإمام العصر المحدث الكبير شيخ محمد انور شاہ کشمیری الحنفي

ولد ۱۲۹۲ وتوفي ۱۳۵۲ هـ

رحمه الله تعالى

إخراج وتوزيع

أدارة القرآن والموسم الاسلاميه

۱۳۷/۱ دی کورد ۱۳۵۲ لایه کربلی

الناشر

المجالیس العلمی

کراتشي

جميع حقوق الطبع محفوظة

من منشورات المجلس العلمي

٤١

مجموعة رسائل الكشميري

الطبعة الأولى ١٩٩٦م - ١٤١٦هـ

الطبعة الثانية ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ

من منشورات المجلس العلمي

٤٠

مراقبة الطارم

١٣٥١هـ

١٩٣٢م

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ

١٩٩٦م

الطبعة الثانية

١٤٢٤هـ

٢٠٠٤م

الطبعة الثالثة

MAJLIS ILMI:

P. o. BOX: 1 JOHANNESBURG, SOUTH AFRICA

P. O. SIMLAK, DISTRICT VALSAD, GUJRAT, INDIA.

MAJLIS ILMI KARACHI

الإخراج والطباعة والتوزيع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧/د كاردن ايسٹ كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ فاكس: ٧٢٢٣١٨٨ - ٧٢٢٢١٠٠

ويطلب أيضا من:

المكتبة الإمدادية باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان السماوية، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات انار كلبي لاہور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحى القيوم حمدا يبقى ببقاءه، ويدوم من أزل الأزل إلى أبد الأبد،
والصلاة والسلام على جملة رسله وأنبيائه، وسليما خير خلقه وخيرة أنبيائه محمد، وآله
وأصحابه بدون حدّ وعدّ.

أما بعد: فهذه رسالة، ومقالة فى "مسألة حدوث العالم" التى هى من قديم الزمان
تحدثنا وحديثنا، قد سعى الناس فيها قديما وحديثا، سعيا حثيثا، لم يثبت فيها للناس
قدم، وأن كيف الوجود بعد العدم؟ وكيف يعقل حدوث الزمان؟ ومن أى حين ابتدئ به
من الأحيان؟ وما كان حين لم يكن من التماضى المتوهم فى الأذهان؟

وهذه الرسالة من نقشات صدرى، ونتائج فكرى، نعل المعنى بها يقدر قدر من عنى
بها وعائناها، ويحرز ما أتعب به نفسه من الأفكار، ويلى بها وقاساها، وما أبدى من فرق
الصديق، وصديق الفجر، ولقد صدق من قال: إن من لم يذق لم يدرك.

وسميتها بـ "مراقبة الطائر حدوث العالم". ثم إن الدلائل على الحدوث، إنما
سردتها فى قصيدتى "ضرب الحاتم"، وقد طبعته وشاعته، وإنما أردت بهذه الرسالة
تصوير حدوث الزمان، وتقريره، وتقريبه إلى الذهن، وتيسيره، والله الهادى لا هادى إلا
هو، وذلك سنة ١٣٥١ هـ.

وأنا الأحقر الأواه

محمد أنور شاه الكشميرى

عفا الله عنه

بحث حدوث العالم

واعلم: أن حدوث العالم بمجموعه من كتم العدم بحيث يسبق العدم الواقع كله المجموعى - لا بأن يكون مع قدمه النوعى يتصف به بوصف كل جزء وفرد منه به على طريقة وصف المجموع بوصف أجزائه - معقول ومفهوم محصل، وله نظائر ذكرناها فى حاشية ص ٧ من القصيدة "ضرب الخاتم"، وهو التحول من ضد إلى ضد، كتحويل الحركة إلى السكون فى العيان بدون برازخ، ولو كانت لزم أن تكون غير محصورة، وإن كانت بمنازع ضعيف بعد ضعفها، فإن الحركة وإن كانت ضعيفة فليست سكوناً، كتحويل الأمر من وجوب إلى إمكان، ومن بساطة إلى تركيب، ومن تجرد إلى مادية، ومن وحدة إلى كثرة، ومن كمال إلى نقص، ومن سكون إلى حركة، ومن فعل إلى قوة، ومن فاعل إلى قائل، ومن قدم إلى حدوث، ومن ثبات إلى تغير، ومن عدم الزمان والمكان إلى وجودهما، ومن سرمدية، ودهر إلى نقض، وزمان طفره، بدون تخلل برازخ لا تنأى، كما فى الأجزاء المتناقضة للمتصل، وإن كان البعد، أو المقدار متناهيًا فى الكل، فهذا التحول متحقق لا محالة، ولكن لا يرجى منا تعيين موضع التحول، والقلاصة عينوا موضعه فى مسألة الحدوث فيما بعد المادة المستحيلة، وليس بشيء، وإذا فهمت هذا، فكذا الأمر فى تحول العالم من العدم إلى الوجود لا يحتاج إلى تسلسل فى الين، وهو القدم النوعى بحيث أنه إذا استند إلى شيء، واعتمد عليه سقط على آخر ثلثه كالمعلق، وهو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ههنا، ولو فى غير الجاعلات، فإنها شرائط، ومقدمات يلزم فيها أيضاً هذا، كما لا يصح فى هذه إدخال غير المتناهى فى الين؛ فإنه وإن ذهب إلى غير نهاية، يقال كما فى شك مشهور: (إن الوجه المعلوم معلوم، والجهول مجهول)، إن التجرد مجرد، والمادى مادى، وكذا القديم قديم كما كان، والحدث الزمانى حادث الآن أيضاً، أى يعد التسلسل إلى الماضى، كما كان قبله لم يعد التسلسل شيئاً. وإن قيل: إن الوجه المعلوم له تناسب ذاتى مع الوجه المجهول يفضى بسببه إليه، فكذا يقال ههنا، وكتوسيط الصورة العلمية فى علم العدم لتصدق الموجبة،

فيقال: فكيف ربطها مع ذى الصورة المعلوم؟ فيحل بأنها صورته المختصة به ذاتاً لا صورةً غيره.

ثم الذى يظهر أن تقدم العلة على المعلول -إن لم تكن علة شخصية- وكانت من مرتبة لمرتبة متى تنزل إلى أفقنا صار تقدماً زمانياً، فالزمان إنما هو من معلومتنا ليس عند ربك صباح ولا مساء، كما روى ذلك عن ابن مسعود رضى الله عنه.

وكل قديم شخصى ليس فى زمان، ولما لم يكن إلا فى أفق التقضى، فانتزاعه من أزلية القديم، أى الشخصى من أحكام الوهم؛ إذ هو تقضى ولا تقضى هناك، وتوهم امتداد الزمان من جانب الماضى، وما بنى عليه كله توهم لا أصل له دائماً، وإنما هو من إيغال الوهم لا غير فى حقيقة باطلة وسلب بسيط؛ إنما هناك الآن الحاضر عند البارى، كما ذكره العرفاء، ووضع وقت^(١) للحادث من الأوقات الموجودة قبله توهم أيضاً، إنما الوقت بالحادث فى عالمنا، ولو لم يكن عالمنا لم يكن هو، فهو بنا لا نحن به، وإذن لا معنى للإزام تعطيل القبض ونحوه؛ فإنه من إجراء حكم الزمان على البرزى منه، وكذا فعل القديم يكون غير زمانى، وما وقع فى أفق التقضى فيبعد العدم الواقعى، وكما أن تقدم المجرى على مجموع المادى واقع، فكذا تقدم القديم على مجموع الحادث ضرورية، وليس بسيط الحادث جاء من خارج السلسلة والتأليف، فلا يفترق فيه حكم كل واحد، وحكم المجموع وكان نحو أن كل واحد من هؤلاء أبيض، فالجميع أبيض لا نحو أن كل واحد ذراع، وليس المجموع ذراعاً مما نشأ من التأليف، ومن تلقاءه وفارق به حكم كل واحد.

(١) ولما نزع من بقاء الله، وبالمقابلة على الحالة الراضة، وهو الذى زعمه الإمام ولي الله فى "الحبر الكثير"، ولا فحاله كالمكان لا غير، فكما كان الاستواء على العرش حادثاً وهو مكانته، فكذا الزمان، قال فيه: "كل يوم هو فى شأن"، كما قال هناك: "لزم استوى على العرش" فاستوى فى الحادث، وإن كان من شؤون (الهيبة)، فأنه أعلم بها، وبالجملة لا حقيقة للزمان والمكان، إلا كما هما عليه الآن متوهمان إلا أن يكون، كما ذكره الماروف العراقى فى "رسالته".

وقد يقال: إذا كانا اعتباريين فليكونا قديري كالأحوال عند تأليفهما، والشؤون عند بعض كالشيخ المجدوح، ثم إن قوله تعالى: "كل يوم هو فى شأن"، ليس أن الشؤون فى تصريف العالم، بل العالم أيضاً شأن، وسائر الشؤون ليست من نوعه، بل مغايرة.

وبعد محسنتهم ظهور ظهور الوحشة وظهور الفاعلية فى جانبها، فإنه ليس فى الإيجاب.

ولما صار الحاصل أنه لا بد من تحول ضد إلى ضد، ولا ينقطع التسلسل إلا بانتفاء الشيء إلى ضده، وكذا في تحول سواد إلى بياض بانتفاء اللون وحدوثه، لا يتوارد الفصول عليه، وكذا في استحالة الصور النوعية في الشاهد لا يستطيع الرجل أن يضع فيها اتصالاً مع الاختلاف نوعاً، فالانتقال فيها أيضاً نظير ما نحن فيه، وأيضاً قد يناسب البسيط بسيطاً بدون الاشتراك في جزء على حد ما قيل:

يك وحدت است، ليك بتكرار آمده

وقد يخفى التناسب مع تحقيقه، وكيف ترى بين النار، والدخان؟ وكيف قال من قال: إن الكليات منتزعة من الهويات البسيطة؟ فلا حاجة إذن إلى رابطة غير المنتهى، وكان كقطاره طفرة.

وأما العلل الشخصية ههنا، كنار لنار، أو فعل طبعي لفاعل، فكلاهما معلولاً علة ثالثة، وشرائط لا علل، وسقط أيضاً ما قاله ابن رشد: "إن التسلسل وعدم التناهي إذا كان تابعا لفعل فاعل دائم، فهو لازم عندهم" فإن فعل الفاعل الكذائي لا يكون زمانياً، ومعنى حل الزمان فهو من الخلو، وهو من تحول ضد إلى ضد، ولا دليل على قدمه أصلاً، فلا دليل على قدم العالم أيضاً، ونظائره بطفرة، فليقس؛ فإنه برهان إذا كان بجامع قطعي.

وتقدم إرادة الباري تعالى على مراده، وإن كان تقدماً انفككياً يكون تقدماً غير زمني هناك، ولا بد، ثم يتحول الأمر في أفقنا إلى البعدية الزمانية لإظهار الانفكاك، فكذا الأمر في تقدمها تقدماً ذاتياً هناك يتحول ههنا إلى التراخي الزمني.

وبالجملة كل ما يتوهم أو يتعلق بالزمان، فكله عندنا إذ لم يجز إلا من تلقاء تجددنا الذاتي، ولا يمكن^(١) في الأولى، فكل متجدد فهو بعد العدم رأساً، وما يقال - كما يقوله الصدر الشيرازي أحياناً - إن حقيقة الشيء لا تتبدل بالإضافة إلى غيره، فهو كذلك لا

(١) ولا يلزم من تجريد الباري من الزمان التقضي؛ فإنه مقاساة ألم ونصب، ألا لا يبقى عنده الأعدام الواقعية، كما زعمه قائد الحقبة الدهرية بما فسروها، ووهبوا الزمان كأنه نهر يجري موجود كله من الأول إلى الآخر، وفيه الوجودات كلها كذلك في أوقاتها كأنها منفصلة من الباري، وليست أفعاله فيشاهدنا من جانب ويتجهج به، بل تلك أفعاله فليس ما سيأتي موجوداً الآن، بل موجود، ويعلم الباري ويريد أن يرجعه في وقته ويعلمه ويتقيه معلوماً قبل ذلك مع حضور الزمان كله عنده حضوراً علمياً، وبقاء الأعدام والوجودات واقعية لا نسبية فقط:

يا حيطه كل هر چه توان گفت بسيط است

گويای که بمادی شده تجرید محیط است

در عالم واقع که محیط است ووسيط است
الضاده "بسرده" جملة زمنية وزمانية

ترتفع حقيقته بها في عالمه، لا أنه لا تبدل الأحكام، وذلك أيضاً في محض إضافة ساذجة، لا في جرى معاملة بينهما تأثيرية، فالمجسم المبصر في حد نفسه جسم، وهو عنده عند الباصرة صورة معلقة، ومن عالم المثال، وإن قيل: إنه تجريد لا إضافة قيل: إنه مهتا أيضاً تحوُّلاً من عالم إلى عالم، وما يكون للمجرد إلى الزماني إلا بما ينشئ لكل في موطنه.

والواقع أنه ليس في العوالم إلا تحوُّل من عالم إلى آخر، لا تكوين مستأنف، كما في أشباح المرايا من جسم إلى كيف، أو صورة معلقة، وجسم مثالي، فكذا تحوُّل عالم التجريد إلى عالم المادة، ليس بأن يكون مادة له، فكلما دار الشيء في المتنازل لبس أحكامه، والشيء واحد في الأطوار، ومنه أن الله خلق آدم على صورته، فهو ظل الله في هذا العالم، بل قال العرفاء: إن كل العالم خرج على صورته، وما ينشأه المنشئ من محض العدم فهو على صورته المكنونة:

صورتی در زیر داری گر چه در بالا منی

والصور^(١) التي يتحول فيها في المحشر من التجليات، بخلاف ما جاء من نحو الوجه واليد والكف، فإنها مبادئ الصفات والأفعال، ومصادرها متعددة كتعدد الأفعال وتنوعها، لا للتجزئ في الذات، ولما كان لا بد لكل شيء من مستند إلهي، فمستند الزمان ترتب الأسماء هناك كسلسلة العدد، أو تناوب الأشياء التي تأتي تحول ههنا زماناً، وهي شؤون الربوبية، أو شؤون العالم بعد التحول، ولعل حضرتها حضرة الأفعال مع تلوين يقال له بالفارسية: نیرنگی، وهي التجليات كتجلى الطاوس لنفسه، وإنما الإراءة لها لا للذات ولا للصفات، وفي الشاهد أيضاً التجلية على المنصة يكون لبعض الشؤون:

رنگ نیرنگی امیر رنگ نیرنگی فتاد

عشوه هائے لا جور دی بر خردی خود جلوه داد
حجابہ النور، لو کشفه لأحرقت مسبحات وجهه ما انتهى إليه بصره فلم

(١) كصور رؤيته في الرؤيا، وهي في المحشر يقطعه، وكلها بالنسبة إلیها بخلاف نحو الوجه، فهو بالنسبة إليه في نفسه، وكذلك ظهور زيدنا في الرؤية والتعلل والرؤيا مثلاً.

يكشفه، وأنا الدهر يبدى الأمر أقلب الليل والنهار.

والترتيب الذاتى هناك انعكس، أو انطبع ههنا زمانا وتويا ورتبا، فمن أخذ قدم الزمان، فإنما أخذه من قدم العالم، ثم يستمد منه فى قدم العالم، وهو كما ترى، وإنما هو بتحول الترتيب الذاتى إليه، وإنما يكون لما هو بعد، لا للأول الحق، فلم يكن الزمان^(١) إذن قديما أصلا، ولو كان هناك واحد فقط، ولم يكن فى ذاته تجدد - كما قرره المصدر فى الأجسام - لم يكن الزمان، وإنما حل بالبعدية فقط.

وليعلم أن تقدم الباري على العالم ليس هو من تلقاء العلية فقط، كما بنى السيد الباقر المسألة عليه، فأورد عليه المناقشون ما أوردوا، وإنما هو نعت إلهى على حياله من تلقاء الأحدثية، والفردية، والوترية يقتضى تقدم عدم على العالم مرة، ويبقى ذلك النعت مستمرا بعد وجود العالم أيضاً؛ إذ هو موصوف أبدا بأنه بعد عدم، ولا نظر إلى من هو داخل فى مطمورته، بل النظر إلى المجموع من حيث المجموع استشعر به أحد أو لم يشعر:

دریا بر جود خویش موجب دارد

خس ندارد که این کشاکش با او ست

ولما كان وجوده منه ومستلقا به استمسكه وهو قيمه، لم يقدح فى نعت الأحدثية قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخِر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾.

(١) فالزمان هو اشتباك عدم بالوجود، سواء كان فى خروج الشيء من القوة إلى الفعل، أو العدم إلى الوجود، والحركة تحول الشيء من حال إلى حال، سواء كان الشيء بالقوة فيه، كما فى الكم والكيف، أو كان ذلك فى فعله كالوضع والأثر، وإذا كان كذلك فلا بد من تقدم عدمه عليه، والواقع أنه إنما أخذ من عدم اجتماع عدم مع الوجود وغاقرهما، وذلك لكان التفاضل بينهما، وكان تاربا كما بين الأضداد، فأخذ من عدم الأجسام الترتيبية وهو عالم الغناء والدور والتفضى والتجرد منه من مراتب الواقع، وليس إضافيا متقيدا، بل منسجما على تمام الواقع، وبجنبه عالم الزمان تخيلا، فإن تخيله كذا ذهب الطفرة بالتجرد أيضا طرف حلو، وهو باق على حاله، ومن سقط منه سقط فى هوة عالم عدم دخل فيه متجدد هو الأول والآخِر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم، بالتجرد حار والتعدد محورى، فأنهم.

وإذا كان الزمان هو عتقا لا غير، تجرى أحكامه من استحالة وجود الحادث فى الأول بالنسبة إلیه، وأما بالنسبة إليه تعالى، فكل الأشياء قدماء بالشخص تتحول رتبها عتقا نوبا، وتصير حوادث زمانية متى جاء التصد والتفضى، وذلك مما بعد تعلق الإرادة، فكل ما تعلق به فهو متغير وحادث وأصل الصمودية هو فى فهم معنى الأول وتصوره، فكما أنه ليست من وصفاته ليست حقيقته فى تعلقه، ولو أراد الله أن يظهر أول الأشياء عنده علينا بالإرادة لكان حادثا زمانيا، وقسه بأطوار النفس فى أفعالها.

والحاصل: أن الترتيب بعد الاجتماع والزمان مع الترتيب لا قبله، أرید بالترتيب ههنا الترتيب، فأنهم.

ونعت^(١) الأولية والفردية لا يتحقق في العن إلا بالأفراد عما عداه، وذلك بعدم العالم دهرًا، وليس من الأول الحق إلى الآخر عالم واحد متسق، بل عوالم ومراتب منفصلة فيما بينها، كما بين الوجوب والإمكان، لا اتساق بينهما بالتزل شيئًا فشيئًا، بل طرفة، وكراتب الحكومة في الشاهد يدور الشيء في تلك المواطن ينحو تحول، لا بأن يكون كل مادة حاملة للأخرى، فاعلم ذلك فلعلك لا تجده.

ثم إن قيل: إن مستند الزمان هو الدهر، فكيف يستقيم عدمه؟ فيزاح بما قرره السيد الباقر بأن الأعدام الدهرية للموجودات الزمانية أيضًا، وأن للحوادث الزمانية أعدامًا دهرية، والعبية الدهرية لها تقع بدل ذلك العدم لا بعده، فلا يلزم امتداده وتقديره، وإن لم تكن تلك الحوادث قدماء دهرية عنده.

وفي "الحاشية العضدية" للا نظام الدين أن عدد الإشراقية حوادث دهرية، ثم إن الدهر هل هو الزمان باعتبار وصف حضوره كله؟ - كما يظهر من كلام بعضهم - مثل المصدر الشيرازي في "المبدأ والمعاد" في علم الباري عند الإشراق، فيؤمن لا استبعاد في الأعدام الدهرية، ويكون ذلك مختصًا بالإشراقي، فإنه القائل بالعلم المحضوري له تعالى، والإشراقي هو الذي نقي الصورة في علمه تعالى، وأرجعه إلى البصر والرؤية، واحتاج إلى جعل المعلومات حاضرة في ظرف الدهر، أي الواقع، وهذا التقرير قد ذكره المحاكم أيضًا في علمه تعالى، وقد يذكره الدواني أيضًا في الأعدام الماضية، إنها غيبوبات بخلاف المستقبلية، وقد يذكره المتكلمون مع إنكارهم للمعية الدهرية، فكأنه لا يختص بمن يقول بها.

أو هو تقرير^(٢) على حدة ليس منبجيا عليها ولذا فرق الدواني بين الماضية والمستقبلية، ولكن مع كل ذلك لا بد أنهم راعوا فيها إحاطة العلم، وفي العلم سعة وهناك

(١) واعلم أن القدم والحديث كله، إما هو بالنسبة إليها، ويصح بالنسبة إليها وجود الحادث في الأول، وتقوم التقديم بالحوادث، وأما بالنسبة إلى الباري فلو كانت الشؤون كلها قديمة، وبينها ترتيب رتبى، فلماذا ظهرت لنا ترحمت متجددة، وليست عنده على وصف التجدد والتفني، وكذا الحادث الزماني بالنسبة إليها قديم بالنسبة إليه، فالأول يصح الحادث على هذا فاعلمه فالكل عنده قديم إلا أن يكون الأمر كما ذكره السيد الباقر، والذي لحيه من وجود الحادث في الأول، إما هو بالنسبة إليها، وعنده الكل قديم مسبقًا كان أم لا، فاعلمه.

(٢) على طريقة قولهم الحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية أى أحدهما أم هو، كما نرى "المعنى".

وجود كالأوجود العلمي، والتقديرى والإرادى شيرعه
وبالجملة: أن الدهر وإن لم يكن كشيئية إدراكية، بل ظرفاً فى نفسه، لكنه
مشمول به، ومن إحاطة العلم^(١) صير إليه، ولا بد فاعلمه.
أم هو مبدأ بسيط كالنقطة، ولكنه الواقع كله، ففيه الأعدام أيضاً بدون تقدير
وامتداد بأن يقع الوجود بذل العدم لا بعده، وإنما تعرض السيد الباقر للسبقة السردية
والدهرية استيفاء للمقام، وليصف الحق تعالى بالسبقة الانفكاكية فى الواقع، فإنه لا
يوصف بالسبقة^(٢) الزمانية، وإلا فكان يكفيه فى حدوث العالم، ونفى قدمه ما ذكره من
وقوع وجود الزمان بذل العدم لا بعده، والذي فى كلامهم أنه مبدأ بسيط فيه معية
الأشياء، ولم يبن المشائية مسألة العلم عليه، مع قولهم بها، وحضور الزمان مسألة أخرى
[وينظر هل هو نحو وجود الأشياء عندهم، كما ذكره اللواتى أو ملاحظة فقط لا يجرى
عليها الأحكام من اجتماع التقيضين وغيره، فإنه ناظر إلى الموطن الأسفل].

ثم الذى يظهر لى أن الدهر بسيط فى الوجودات مرتبة متسقة ولم تفضل الأعدام
بينها، إذا تواصلت الوجودات والترتيب يجعل الكثير واحداً، كما يذكره ابن سينا، وفى
الوجودات انفراد بعضها من بعض، وانفرازه شخصاً وعدداً، وهذا لانفraz والانفصال
تحول فى عالم الزمان إلى الأعدام الزمانية المتخللة فى البين إن كان فى نوبها تفاصيل،
فتلك الأعدام بينيات وفرجات فى البين، وهو ما نقل عن جعفر الصادق أنه لو كان الإله
اثنتين لكان بينهما فرجة هو ثالث، وهكذا، وهذا الذى ذكرته لا أرى أشفى منه فى
حدوث العالم، فليس الوجود متصلاً واحداً بسيطاً، بل متفاضل على مراتب، وتلك
الفرجات هناك ترتيب ضرورى أو امتحسانى، وهما أعدام متخللة فى البين زماناً، وقوع

(١) ومثله عند اللواتى فى كلامه على كلام البازعة فى "شرح المفاتيح".

(٢) ولما كان جعل الأعدام الواقعية اعتبارية، إما فى النسبة إليها لا بمثل ذهب المتكلمون إلى تلى المعية، ويكفى فى
العلم بالمدموم التفسير عندهم، ولا يحتاج إلى وجوده ولا صورته، وإما العلم هو الصورة لا أن العلم بالصورة،
فاعلمه، ثم هو عندهم فرع الكمال الذاتى، وعند الصرفاء تجلّى من التجليات تمتد المتكلمين ما يجرى من
الوجود والعدم هو الواقع لا واقع فرقه، وعند الفلاسفة هو نسبى، والواقع فرقه ويكون الإيجاد فى العلم النطقى
للمختار من بعده، وهو حدوث العالم عند المتكلمين بالإزادة، فقد ذكرنا ما مر الأسر، وإن لم ينهوا الإسكان،
وهو تقدم الإزادة بالذات، فكانهم ذكرنا صورته لا الاستدلال عليه.

العالم في عالم الزمان بقضيه وقضيضه بعد العدم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.
فإن تصور ظرف بسيط فيه الأعداد بدون أن يلزم تقادزه بذلك، كما
لم يلزم بالوجودات مع تعددها، وعدم حصرها، ولا يرتفع العدم رأساً برفع الوجود
بدله، كما ارتفع في القديم بالزمان الحادث بالذات، بل يبقى هو أيضاً في الواقع مع أن
يقع الوجود بدله، ويسد غنله وإن أمكن، فإن المخط هو عدم التقدير لا غير، لكن الأسهل
هو توزيع الأمور على مواطن مختلفة، ثم تقدم العدم على الوجود لا يجوز إلى اعتبار
ظرف آخر، ويكون ذلك بنفسه قد سماه المتكلمون تقدماً^(١) ذاتياً، فإن هناك تقدمات

(١) وهذا التقدم لا يلائم السبقة الدهرية، ثم اللعبة الدهرية بدلها، كما قرره البانر، والرجح أن عدم العالم إن كان
نهائياً شأناً من شؤون الربوبية فيبقى، وإن كان سلباً محضاً فهو خلاه، ثم هل الواقع الزماني هو الوجود الزماني،
أو وجود جمعي فوقه؟ ثم هل ذلك الوجود وجود على لا يعتبر وجوداً للأشياء أو غير العلم، ولعله عند
المتكلمين وجود علمي فقط، بخلاف الفلاسفة وأيضاً هو وجود منفرد عنهم لا الطوائف، وكون وجود الفاعل
وجوداً جمعياً هو ذوق العرفاء، وشيء آخر وأوّل ما نظروا في العالم وقع عندهم أنه لا بد أن يكون هناك شيء
هو متصل واحد لا أشخاص متعددة، فإنه يتخلل بينها الأعداد، وترقى درجات وتظهر ذلك انظر نظر أنطون في
الكتاب جنبه بمنه مجرداً مصللاً بالذات، ولا يغفل الفصل خصوصية فيه، لا لأن الذاتي لا يعدم.
ونظر أرسطو في الزمان أحوال فيه تتالي الآئين لأن بعدد الأشخاص تتخلل الأعداد، فلما جعل أرسطو الصورة
الجمعية متصلة بالذات احتاج إلى حقيقة أخرى لا تحتاج وحدها بقاء اتصال الشخص الثباتي والمحيواني به، فأخرج
مراتب كاتصال البساط الأربعة لا يفتى عرفاً وحدها بقاء اتصال الشخص الثباتي والمحيواني به، فأخرج
التقسيم حقيقية لا تنفي بالاتصال وحدها الشخصية، إلا بالعرض من تلقاء الحال فيه، وإن كان يعدد للمشرقين،
وهو الهولندي عنده، وبالع في الجمعية أنه عين الاتصال.

وعند أفلاطون حقيقة شيء ذو اتصال عرضي، وكفلك عند أهل العرف، ولا يحتاج إلى جعلها أجزاء لا
تتجزأ، وأهل العرف أيضاً لا يجعلون الجسم نفس الوجود والاتصال، فكأنه بسط في الكون بساطاً ميسوطاً تقسمه
الصورة الجمعية أشخاصاً متعددة، وهو على وحدته إذ ليس الاتصال من مقوماته حتى يفتى بغيره، ولم يجعله
ككلام الجرد، والأكثر بساطاً مستقلاً، وكما أن الصورة الذهنية تتصل بتعدد الجهل، وهي واحدة في نفسها كذلك
يتعدد الجهل بتعدد الحال، وهو في نفسه واحد وهذا أرادوا بكون الهولندي شخصاً واحداً، وإن كان يعدد للمشرقين
أي لم يفتى بطرد الانفصال الأرضي، فالهولندي متصل في الواقع ليس الاتصال مقوماً له، ولم يكن عنده بغيره
الجمعية تفريق الكون، وليس ذلك في وسع أحد، كما فيس في الوسع تفريق الزمان، ولا أن يكون مستقلاً فإنه
لا يمكن بعد ذلك كون الجسميات منه، كما لا يمكن من الأكبر، وإعاً عما جاء.

وبالجملة لما جعل الصورة نفس الاتصال والجوهرية جزء ذهني، لا يحارجي احتاج للتركيب الخارجي في الجسم
إلى جزء آخر ليس نفس الاتصال، وإن لم يلزم نحو ذلك في الكون مثلاً، وإها فكون الرحلة الشخصية
مستحكمة في ما هو ذو نفس فلكني أو نباتي أو حيواني، لا في ذي طبيعة بحيث يفتى الانفصال، وذكر في
"الأشفا" من حيث التقدّمات هذه التقدّم أيضاً، فراجع، ولا بد وصار كأنه وضع نقوشاً على ميسوط العدم،
وبقيت درجات كما يذكره العرفاء من مرآة العدم، وكما يذكره الصدر من غراب بعض أجزاء الجسم عن بعض،
واشتباك العدم به، وجعل العدم مبدأ للجسم عندهم، فوجود واحد، وعدم لا حقيقة له، وفيه تناقض للوجود
الحادث، وصار العدم هو التفاصيل ملولاً وعرضاً بينهم.

وراء الخمسة المشهورة، فافهم ذلك، والله الموفق:

آن چیز که از حضرت تقدس تشاید از واسطها آمده این چیست چنان است
ایجاب واراده قدم ونیز حدوثه مادیت وتجریده که تقسیم چنان است
اے کار عجب آنچه بلا واسطه به تأیید واسطه و منشأ تکلیف همان است
علمی که مادی است نه چون ذره نه چون شم توحید در افعال باین عطفه نهان است
آن واسطه را فاعل مخعار بکان گفت به واسطه ممکن نه وربطه ست که آن است
در منفصل از بدوت واز محض اراده به آنکه مباشر بده فعلی بمیان است
بر طور تحول و معانی سوئی اشکال از طرفه بده آنچه زمان است و مکان است
یا مثل تحول بمرایا سوئی اشباح اُناده تجلی که چو پیرایه شان است
وإذا علمت هذا، فما قرروه من أن كل حادث زماني مسبوق بالمادة ساقط؛ بل قد
يكون حادثاً دهرياً أيضاً، وما قرروا أيضاً أن الحادث الزماني مسبوق بالمادة ساقط أيضاً،
وإنما يحتاج الفاعل إلى المادة فيما أوقع الفعل على مفعول فاعل آخر، كالنجار في إيقاع
الهيئة السريية على الخشب يحتاج إليه؛ لأنه يوقع فعلاً رابعاً لا بدأن يسبقه ثالث، وهو
الخشب، بخلاف حركة النجار نفسه، فإنه فعل ثان له، لا يحتاج إلا إلى الفاعل، لا إلى
المادة، فالمادة ظرف ومحل لإيقاع الفعل لا غير، وإنما تقرر الفعل بنفس الفاعل لا غير، وقد
يقال: إن وجود الفاعل هو وجود الفعل وجوداً جمعياً، فإذا كان منه ثانياً لم يحتاج إلى
متحله لإيقاعه أصلاً، والعالم كله فعل الله.

ثم الوجه في استحالة التسلسل عندی، هو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات،
وذلك كما يكون في تسلسل العلل، كذلك في تسلسل الشرائط ونحوها، وما ذكره
ابن رشد: أن التسلسل إذا كان تابعاً لدوام فاعل دائم بأن آدم الفعل، وكان ترتب بعض
الأفعال على بعض ترتباً بالعرض، وتوقفاً كذلك فهو جائز، لزم بالعرض من دوام الفاعل،
ودوام فعله، فهذا عندی لا ينطبق على مذهب الفلاسفة، والتوقف عندهم ليس بالعرض،
بل توقف طبعی، وقد ناقض نفسه في تقرير خرق العوائد وإلغاء الأسباب الطبيعية، وأنه
عندهم مستحيل، والذي ذكره من التوقف بالعرض أشبه بمذهب المتكلمين، ونظر ذهني
لا يفرق في الواقع من التوقف الطبعی، وقد فأت الاعتدال من الناس في أنهم إذا وضعوا

العالية والمعلولية بين الأشياء غلب الإيجاب، وإذا وضعوا الاختيار ضعفت العالية، وصعب التعديل وحفظ المراتب، والذي ذكره قاصر على تخريج خرجه مع الغفلة من موانع آخر، وقد ذكروا أن الشيء قد يكون ممكنا بالنظر إلى عنوان، ممثنا بالنظر إلى عنوان آخر، وكذلك يفعل ابن رشد في تقرير مذهب الفلاسفة يخرج في صدد تصحيحه إلى غير مذهبهم، ثم يعود إليه في موضع آخر، ويرد عليه أيضاً من جانب المتكلمين وجود الحوادث الزماني في الأزل، وليس بمقول، ثم إن استناد السلسلة بإجماعها إلى الواجب لا يدفع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، واستعارة متسلسلة بدون ملك أصلاً، إذا كان هناك توقف واقعي؛ لأن السلسلة في نفسها غير واقعة عند حد فمجموعها وإن استندت إلى الواجب فهو لحاظ، وفي الواقع كما قيل:

عَلَّقْتُهَا عَرَضًا وَعَلَّقْتُ رَجُلًا غَيْرِي وَعَلَّقْتُ أُخْرَى ذَلِكَ الرَّجُلُ

فالواجب أن أدخل في سلسلة العلل صارت محصورة بين الحاصرين أو تناهت، وإن لوحظ على حدة لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، ولذا منعوا تسلسل العلل الأربع، ولم يذكروا شرط عدم الاستناد هذا، والله أعلم بحقائق الأمور.

وجملة الأمر أن السلسلة إن لوحظت بوصف أنها حوادث لا أول لها، كما أن الواجب لا أول، تساوي في هذا الوصف، وكان كل سابق موقوفاً عليه لللاحق، فذلك تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، وإن لوحظت بوصف أنها مستندة إلى الواجب، فإن تناهت به فذلك، وإلا إن قيل: إنها غير متناهية مع هذا فحصر بين الحاصرين، وهو جمع بين المتناقضين، ومستحيل برأسه وإن لم يتناه، ولم يلزم خلاف المفروض، فقدم العالم يستلزم أموراً غير معقولة، كوجود الحادث الزماني في الأزل، وتقدم القديم بالحوادث، وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، بخلاف حدوثه، فهو لا يخرج إلا إلى تصور تحول العدم البسيط بدون قدره إلى الوجود، وله نظائر، فنخذ به نظراً مستوفياً للأطراف والجوانب، والله ولي التحقيق، الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

وقد قيل: إن المخلوقات وإن لم تكن موجودة في الأزل لأنفسها، وبقياس بعضها إلى بعض على أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداتها، إلا أنها موجودة في الأزل لله سبحانه

وجرداً جمعياً وحداثياً غير متغير، بمعنى أن وجوداتها الالاهية ثابتة لله سبحانه في الأزول كذلك، فالأزول ينسج القديم والحادث والأزمنة وما فيها، وما خرج عنها الله، كما لا يقال للمالك في المشرق، وملكه في المغرب: إنه فاقده له، فاعلمه، وأن الموجودات الخاصة بالأشياء الفاضلة عليها من الله تبارك وتعالى روابط بينها وبينه، فحكمها حكم الطرفين، فهي قديمة بقدم الله، وحادثة بحدوث الأشياء.

لا يقال: إن كل جملة إذا كانت متناهية، فتحول المجموع إلى وصف عدم التناهي طرفة؛ لأنه يقال: إن الجملة فيه بعدد غير متناه.

هل الإرادة مستقلة لحدوث المراد؟

كون الإرادة مستقلاً لحدوث المراد لعله ليس مذهب المتكلمين، لما قالوا في القدرة الحقيقية: إنها لا تسبق الفعل، ومن أجزاءها الإرادة، بخلاف الاستطاعة، وإنما قالوا: ذلك في حدوث العالم بحسب ذلك المقام لأمر احتفت به، وهو أن الفلاسفة قالوا^(١) بعلية

(١) وقالوا: لا تخرج للعالم إلى السائل، وإنما لا مباشرة لفعل، وإنه ليس في الإمكان غير ما كان، وهو أكبر منسج وهو السرور، وهو معادهم للروحاني، وعند أهل الإسلام يدير الأمر، ويمسك السماوات، وليس كل ما يتصرف فيه هو هذا العالم، بل هناك ما استأثر به في مكنون الغيب، وأقل قليل ما ظهر، وانسجبت القدرة على الجانبين، وعينت الإرادة جانباً بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وليس بمشغول، بل إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: ﴿يَكُنْ يَكُنْ﴾، وليس في فكر أمر العالم، بل هذا صغر من عظيم السمحت عليه الإرادة الأزلية. وعند الفلاسفة كل ذلك لزوم وإيجاب، وعندنا كل ذلك تحت إرادة، وإن كانت واحدة فهو فاعل، وإن لم يقم به الحوادث، وليس عندهم الحوادث الثاني أيضاً، إذ ليس عندهم إلا الإيجاب، فلا يحتاجون إلى إظهار قدرته على الجانب الآخر، وإنما أوجده ابن سينا تقليداً للإسلام فتجسس بقيل إثبات الواجب من نفس الوجود، وهو يخالف القدماء فإنهم لا يعرفون غير العلية، ولا يحتاجون إلى إظهار الوجود والإمكان كذلك، كما ذكره ابن رشد، وأنه عندهم هذا العالم قطعاً لا يمكن أصغره منه ولا تكبيره، وهو لازم وجوده، وليس قدرة على الجانب الآخر، فلا يحتاجون إلى إثبات مرتبة لحدوث الثاني، وإنما ذلك في الشريعة لا غير، إذ حكمت به لا بالعلية فانهم، فإنه ليس عندهم التجويز العقلي أيضاً للجانب الآخر، حتى يضعوا موضع الحدوث الثاني القديم الزماني لم يكن هناك شيء يبدل شيء، بل الوجود أمساناً، وليس العلية والمطوية غير هذا، وعندنا يدل استحسانهم دوام التغير، ونفي التعليل استحسان إظهار الفاضلة بالأختيار، فلا يظهر إلا بوضع الوجود بعد القديم، فليكن منك على ذكر، ولا تنسأ فهذه أراد المشككون، وهم في صدد جنواهم وتصوير الحدوث لا الاستدلال على دعواهم، وإنما دليلهم ما لا يخطر من الحوادث، فهو حادث أو وجود الحادث في الأزول، وتقوم القديم بالحوادث لا يمكن، ومن قاسه على موسم الوجود، فليس غير المتناهي على المتناهي، ويجوز كيفما كان.

البارئ للعالم، ويتبعها العلم على ما هو عليه لا للصور، بل لأن العلم بالعلم يستلزمه، ويتبعها القدرة والإرادة المنحصرة في جانب لمكان العلم لا للصور، فإذا كانت الإرادة تابعة للعلمية رجع الأمر إلى الإيجاب، وكانت واجبة في نفسها أيضاً لمكان العلم، والعلم لا للقدرة على الجانبين.

وأما المتكلمون فنصروا العلمية رأياً، وأن القدرة على الجانبين قطعاً، فالإرادة للتخصيص، وهو اختيار، وكون القدرة على الجانبين لعل من ضروريات الدين، ثم لعل القدرة أريد أصلها، لا تعلقها الجزئي، لأنه ليس بما بعد العلم بل في رتبته، إذ ليست من فروعه وتوابعه، والمراد كونه من القادرين.

وإذا كان القدم^(١) حالة بسيطة لا التماهي وعدم التناهي، وهو لا يسعه إلا ما هو في الفعلية المجردة لا ما هو بالقوة، وإن وسع الأبدية لأنها بالقوة أيضاً فكل العالم إذن حادث بمجموعه من العلم الواقعي.

وهو قسم آخر من التأخر والتقدم، كما ذكره المرجاني (ص ٧٤) وآخرون، وهو قسم على حدة غير أنه واقعي، وقد يتخيل الوهم فيه تماهياً، فكان تعلق الإرادة ههنا لعدم العالم وحدوثه، ومثل هذا الحدوث، أي مع تعلق الإرادة، لا بعدها، أرادوا، لا تأخر المراد عنها أيضاً، فلا يرد التقدم الذاتي، ولعلها لا تكون إلا كذا أي مع المراد لحادث في الواقع تلقاء، وإن كانت في ذاتها أزلية ومنحصرة في جانب - فالمشيئة التي تشي الأشياء والعلم الذي يكشفها في رتبة؛ إذ العلم ولد المعلوم^(٢) يتحو تجلي وصور معينة، وكذا

(١) وقوله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ بحسب دلالة اللفظ، إنما يدل على الحال، ولم يقل: كان في شأن، ظم بذكر الماضي لفظاً، لأن دل عليه دليل آخر أو سحب على الماضي قريباً لقوله: ﴿كل يوم﴾ فشيء آخر، ثم تلك الشقوق، وإن كانت مدة الزمان ليست في زمان، وهي تجليات في مرتبة الأفعال، كالصور وعدم العالم أيضاً شأن، والمراد أن شأنه أوسع وأعظم مما ظهر من العالم.

وسواء الآية ﴿يسأل من في السموات والأرض كل يوم﴾ الآية، والسموات والأرض مستقلة، فلهذا كما معل أحد ما يفعل الله الآن، فقال: أنزل من المبر فيصعد هو، وقال: هذا فعل أورد على اليهود، وإن كان أهم، فأنما في الفصحى لا العالم المشهور كله، ثم الأفعال، - وهي الشأن في العرف واللفظ - لا تدل على بقاء مقبول منفصل الجواهر والأجسام، وفعلنا لا يبقى زمانين.

(٢) ويقسم المعلوم إلى غيب وشهادة، وتفسير النسب في الثاني، لا في الأول، وهو قوله تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم﴾، وهو نحو قولنا: لا أجاملك حتى أعلم منك نصيباً، وهو للاختصار في العرف، فخرى على

القدرة يجنبها لا بعدها— ولما نفوا العلية لا بد عندهم من القدرة والإرادة، بخلاف الفلاسفة، فقد يكتفون بها، والإرادة أى تعلقها لم يكن واجبا عند المتكلمين، وإن لا بجانب من الجانبين، وبقي على العدم الأصلي إن كان هذا النحر أيضاً، ثم لعل تعلقها لا ليس حاصلا فى الواقع لا فى لحاظ الزمن فقط، وكون مرید أراد من أول حينه، ولم يتخلف المراد، فلعله فى البشر شرط ومشروط، لا علة ومعلول، وفاضا معا، ثم كون القديم حاصلا له الحادث مستمر له، كمالك ملكه متياعد منه، وكصدق المطلقة العامة بخلاف تحققها، والله أعلم.

والحاصل: أن المقام من باب على حدة، لا على ما تقرر فى الأوهام، وهو نحو آخر لا يقاس بما عندنا، وفهم القدم من تمادى الزمان، ووضع معناه كذلك من مخترعات الأوهام، ونفس معناه غلط.

ثم إن لحاظ الزمن فى بعض لا يشفى، وما بمرتبعة يسع ارتفاع التقيضين مثلا، وسيما عند من ينقى الوجود الذهني، أى كون الصور نحو وجود للأعيان، فليس الشيخ نحو وجود لزيد، وإن كان فى نفسه موجودا مثاليا، ثم إذا لم يشف التقدم للحاظى فى تقدم البارئ لم يشف فى تأخر العالم أيضاً.

ولما كان القدم الخروج عن الزمان لا تماديه وعدم تناهيه، وهو صفة حقيقية مطلقة للبارئ، لا إضافية مقيدة، بأن يكون الزمان أيضاً قديماً يجنبه لعدم تناهيه، فمن هذا العدم الواقعى يشرع فيه، كما أخذ فى الإمكان ونحوه من هذه الحضرة، ولا يلزم عدم الممكن رأساً إلى الأبد.

وإنما يلزم نفى ما ينافى القدم لا غير، فقدمه تعالى^(١) ووحده فيه باقى مع حدوث

ذلك العرف الترقن أيضاً، فلم يلك موهما، إذ هم أيضاً يستعملونه فى ما قد علموا من قبل. والحاصل: أنه بمعنى إبراز المكنون واستكشافه، ذكره الراغب فى "المحرر" والمعلم عندنا أى المحصورى هو ما دام الانقضاء، وإذا انقطع دخل فى خزنة العلم المحصورى، وهو علم دائم مستمر فيه دوام المحصور، وإذا ترقيا فالعلم حضورى، وعلم العلم حصولى، وإذا قلنا: العلم وعلم العلم كان الكلام فى نفسه، لا بالإضافة إلى معلوم، وعلم المبرورة الثقات إليها لا تحصيل، إلا إذا زالت ثم أعيدت، ولكن الانقضاء شئ آخر يتأمله الدهول، وفى علم النفس بذاتها، إنما يحصل الانقضاء لا الصورة، ومعلوم أن العلم هو الذى يظهر معلوم، وفى العباد أيضاً على انتظار أن يكون من بعد فى وقته.

(١) ألما كه نولى جو من نياشد . كس محرم ابن سمن نياشد

العالم من بعد؛ لعدم مساهمة أحد في تلك الوحدة والقدم، وإن شاركه في الوجود بعد، فقد أتى عليه القدم والوحدة من قبل^(١)، وإنما الصفة القدم الذي يتضمن الوحدة ولم يزل، وليس أنه قدم لخروجه من الزمان، والزمان قديم؛ لعدم تنافيه، فيكون واقع البارئ لم يأت عليه، بل أتى عليه ولم يتغير أيضاً.

ولا يقال: إن الوجوب كما لم يطرد الإمكان رأساً، وكل في مرتبته، فكذا ههنا؛ لأن الوجوب ليس طارداً له بخلاف القدم، فإنه يطرد الثاني لتضمنه الأولية والوحدة، فعدم الزمان لا ينبغي أن يكون بالنسبة إلى مكانه فقط، بل لما كان من نفس الأمر والواقع يجب أن يكون آتياً على الكل، والواقع التام، بخلاف الوجوب ونحوه، فإنه ليس من الظروف.

وبالجملة واقع الله وحضرته يجب أن يكون حاوياً، ولا يضره حدوث الأشياء من بعد، فإنه على موقعيه موصوف بما كان من الوحدة، وهو من الظروف خارجه، وفي حقه تعالى وتقدس عن مشابهة ما سواه كالزمان في حقه، بخلاف الصفات الأخر، وهو وجه الفرق، والأولية والقدم لما أتى على الإمكان ونحوه بمقتضاه كفى، فليس يطرد الوجوب الإمكان إلا من تلقاء الأولية، لا من نفسه، وكل مقيد لا ينفى إلا المماثلة، بخلاف الوحدة والقدم والأولية، فينفى وجوداً آخر من أصله، لا مقيداً فقط، وغيرها خصائص خاصة مقيدة ببعض شأن، وهذه عامة لا تصدق إلا ينفي الغير بحثاً في الأول، ولما برز للعالم إلى الوجود من بعد علمنا أن معناها كان هذا، وقد يقال: إن مجموع هذه الشؤون خارجه كالأحادية مع الخلقية، وواقع الله موجب بذاته، وواقع غيره معمول.

وما يقال: إن وجود الشيء في نفسه لا يتغير بالإضافة إلى غيره، فصحيح في إضافة محضة؛ لا في أحكام أخذت كالأمور التعليمية من الأمور الطبيعية، فإنها كالتنزياعات من المحاذاة والموازاة وغيرها، ولها حلول طريقتي لا تنقسم ولا تقسم، ولا تقتصر على حال الشيء في نفسه بدون إضافة، بل واقع آخر لها، وفيها اختلاف أيضاً، واختلاف أنظار في المناظر، وفرق بين الشيء في نفسه، ووجوده عند آخر.

(١) وعند ابن ماجة «القدم الوتر لأحد الصمد».

ومرتبة الله تعالى وواقعه لما كان نفس أمره، لا لحاظيا فقط، وكلّ الواقع لا بعضه، وليس أحد في تلك المرتبة غيره، فانسحب العلم على العالم فيها، وكفى ذلك بعد حدوثه أيضاً؛ إذ ذلك من تلك المرتبة لم يزل، وهى أول يكفى حالها فى الأول لعدم المشاركة، إن مشيئا على تحدى الزمان من بعد، وإلا فهو مستمر على المعية الدهرية، لا أنه انقضى وزال، والحاصل أنها مرتبة لا يناقيا حدوث العالم من بعد، وباقية محفوظة، فلا يقال: كيف ارتفعت بما سيأتى.

ثم إذا كان فى الموجودات ترتب مراتب، ولكل مرتبة هى واقعة، فمرتبة الباري منفصلة منها، وحاوية لا مقيدة، فهناك عدم الزمان، والآن كما كان، والزمان داخل العالم لا خارجه كالمكان، فالعالم أيضاً محفوف بعدم الزمان بالنسبة إلى من هو خارجه، كأنه فى جزء صغير منه لم يتغير منه شيء وإتيانه، والناس قد انتزعوا طول العلم لا بخرسه وعمقه، وكأنه عرض الزمان على ما نقل عن محقق، فكما يتوهم المكان خارج العالم، فكذا الزمان، ولما رتب العالم بعد مرتبته نوباً ورتباً لم يلزم تعطيل الفيض، لأن ما رتب على المراتب والنوب لا يجتمع:

سلطنة الدهر هكذا دول فعر سلطان من يداولها

فالعالم يحضى ويأتى.

وقد يقرر بأن لكل واقعا هو خارجه لا يسع غيره، ويدخل تحت الواقع الأعم، وهى متعددة وواقع الله خارجه لا يسع غيره، ودائم بدوامه، وحار هناك بنفى غيره، وإن حدثت واقعات آخر من بعد لا تنافيه، وإنما المنافى أن يكون هناك أحد، ومن هناك الواقع كلى، وواقعه تعالى تام كالواحد والاثنين، كل تام فى نفسه.

أنواع العالم

اعلم أن العالم علان فقط: عالم التجرد الخضر، والتقديس الصبر، وليس فى هذه المكانة، والمرتبة إلا الباري تعالى، وعالم المادية، والزمان والمكان، وسائر غواشى المادة، والنفس الناطقة عند الناطقين بتجردها من علماء الإسلام - كما فى المسامرة - ليست

مجردة صرفة، وكذا عالم المثال، وهو تمثل شيء وتشجعه سابقاً أو لاحقاً، فهو عالم الأشياء ففيه الكمية، وهى من غواشى المادة، وإن لم تكن مادةً مطلقة له، وعالم العقول أى المجردة المحضة بحيث لا يمضى عليها الزمان وغيره لم يثبت.

وهذا عالمان ليسا فى سلسلة بحيث يتعقد منهما أول وثانٍ، فسلسلة العدد لما بينها مناسبة، كما يظهر الكيل والوزن عند التجانس، والتفاوت والمساواة حيث لا بدونه إلا عند أخذ قدر مشترك، فكذا الأمر فى الكم المنفصل، بل هما عالمان متباينان فوقاني وتحتاني، فاعل وفعل، مبدأ وأثر، طول العالم، لا عرضه مرتبة ومرتبة.

فلذا سقط شيء من العالم الأول وقع فى هوة عالم العدم بحيث لا يتفك من شوائبه، وهو عالم المادة وغواشيتها، ودخل فى حيلة الزمان، كدخول المظروف فى المكان، وكما أن هذا لم يستوف كل الفراغ الموهوم، بل وقع فى جزء منه، كذلك ذلك لم يستوف كل الامتداد الموهوم، فهو مسبوق بالعدم، ومحفوف به ولا بد، ولا يوحنا الأمر إلى البحث عن حقيقة الزمان والمكان، موجودين كانا أو موهومين، فإن أجراء الأحكام يستقيم مع كونهما موهومين، فلنأخذهما كذلك، وإنما أخذنا من عدم اجتماع العدم والوجود وتفرقهما وعدم اجتماع جسم مع جسم فى موضع وتناوبهما، فإن فى زمان فى مكانين، وإن فى مكان فى زمانين، وكل ما يمر عليه الزمان كالفلك عندهم، قديم بالزمان حادث بالذات، يجرى عليه هذا الحكم، ووضع كذلك عندهم! لعدم فهم تباين العالمين، فى الأول ليس إلا البارى، وكل ما خلقه سقط فى الثانى، فالتكوين تابع لعالمه كيفما كان، فليس الأمر كجبر سلسلة، بل كسقوط لا يكون إلا مع فراغ، ومهما تأخرنا من الأول نقطة وقع الأمر فى مهواة بعيدة، فعلمتنا بذلك أن ليس تقوم القديم بالحوادث، ولا البسط على الامتداد، بل تحول من عالم إلى عالم متباينين.

بطلان تقسيم الحوادث

وتقسيم الحادث بالذات، والحوادث بالزمان ساقط عندنا، مبنى على التزام المجردات المحضة من العقول، والقديم بالزمان الحادث بالذات. كالأفلاك والكواكب عندهم، وكلها

في الزمان كالمطروف لا يساوى النظرف أصلاً، وقد يعترف به ابن رشد في ابتداء "تهافته" من المسألة الثانية ص ٣٥ والأولى ص ٢٦ وص ٢٧.

يصرح أن كل ما دخل في الزمان كالمكيل، فهو محصور، والفراغ الذي يتوهم تعطل الفيض فيه هو موضع بيتونة العالمين، ولا بد منه، وإدخال الباري في سلسلة العدد معنا جهل بحقيقة الأمر، ويراجع ما ذكرنا في عروض العدد، والهر هو.

ما يطلق عليه المادة

والمادة يطلق على أشياء: كالهيوولى الأولى، وما يتكون منه الشيء، وما يظهر عند ذكرهم تجريد القوة العاقلة المحسوسات، فذكروا الصور والمعاني، وما ذكروا من تفسيرها في قولهم: كل حادث^(١) مسبوق بالمادة والمدة، وكلها غواشى، ولا تخلو من الجسمية أو الانتهاء إليها، ولم يعلم حقيقتها كما لم يعلم حقيقة الجسم أيضاً، فليس شيئاً هو بعد جوهرى؛ إذ يمكن أن يكون مذهب أفلاطون في اليعد مجرد صحيحاً، بل هو شيء ذو أبعاد لم يكنه، فلم يؤخذ الزمان إلا من تخلل الأعدام، وعدم اجتماعها مع الوجودات، لا من الأعدام صرفاً، ولا من الوجودات محضاً، فهذا هو ما بالذات في التقدم والتأخر، لا الزمان فإنه تابع، وإن فحص عن مستنده الإلهي فشؤونه، وتلك لا تكون صفات، ولا مفحولات منفصلة، فإن طريقة تكرينها قد ذكر أنه قول "كن"، بل أشبه شيء بها هو التحول من حال إلى حال، كالأفعال اللازمة، ولذا قال: **هو في شأنه لا له شأن**، أى الذى يصدر، بل أطواره، ولا أرى يقوم لفظ مقامه، فانقطع التفرع، وجاء لفظ التحول في الصور في الحديث، وأخذ العرفاء لفظ الشؤون من الآية، واستعملوه في التجليات والأطوار، وهذه التجليات المخصوصة بما استأثر بها في القيب غير نشأتنا لم تكن الشريعة التعبير على انفصالها، بل على كونها عنواناً، فهناك في التحقق مراتب بعض التجليات عنوانات، كما في الرؤيا؛ إذ ليس حصول الشيء في نفسه كحصوله عند غيره

(١) الأسفار (٢: ١٥) والحاشية ص ٨٢.

لغير الباري، وبعضاً ليست عنوانات، فالأول كالصور للأعيان، والثاني كالأشخاص الناسوتية، وإن كان كله تجلياً، وكله منفصلاً، لا قائماً بذاته تعالى، والله أعلم:

سبحان^(١) من كل الزورى برهانه أن ليس شأن ليس فيه شأنه
والكون طورا من تجلي فعله خلقا وأمنرا ثم ما عنوانه
فوجوده هو واقع إذ غيره ألفاء في عدم الزورى إمكانه
فمما له ظرف وماتر خلقه في ظرفه العدم اقتضى فقدانه
وأخذ من عدم تقدم العدم رأساً على الوجود المطلق قدم الزمان، وعدم قاهيه،
والأمر كله وراء ذلك، والقدم حقيقة بسيطة لا غير، وأخذ من عدم الاجتماع فى الطول
الزمان، ومن عدم الاجتماع فى العرض والجهات المكان، وليس إلا بناء كأنهما فراغ يلقى
الوجودات فيه، ويكفى فى منشأ الانتزاع الوهمى مثل هذا، ولا يحوج إلى أمر ثبوتى،
فاعلمه فافهمه ولا تنسأ، والله الموفق للصواب.

وتلخص أن ما وراء الوجود المطلق عدم يخلق فيه الممكنات، وهو ظرفها، كما
قاله العرفاء، قال فى "الأسفار"، وذكر الشيخ علاء الدولة فى "رسالة الشارح"
الوارد "لأن فرقها معنى فوق الطبيعة عالم العدم المحض، وظلمة العدم محيط بنور
الوجود المحدث، وفيها أى فى الظلمات توجد عين الحياة اهـ (١: ١٩٦).

ولا بد من الانتهاء إلى هذا الظرف، وإن فرضنا أن تبعد المجرى مجرد مثلاً، وإن
تعلقت الإرادة بإيجاد شيء أو لا لا بد بأن تتعلق بإيجاده فى هذا الظرف؛ إذ هو غير
حاصل بذاته، وكل ما دخل فيه فهو محفوف به ومسبوق به، فهذا أرادته المتكلمون
والعرفاء.

ولا بد من جريان حكم الظرف على الظروف، وإن كان انتزاعياً، والعدم أيضاً
كذلك، وإن كان انتزاعياً ينتزع بالقياس إلى الوجود، ومنه صدق القضايا الموجبة المعلوم
موضوعها، أو الممتنع، كما ذكره الصنبر فى "الأسفار" (ص ٦٤ و ٨٤)، ومنه البحث
فى تحقق نفس الشيء، أو وجوده فى الخارج، بين السيد والسعد، والبحث فى ظرف

(١) وفى نسخة: سبحان من برهانه سلطاناً.

الاتصاف بين الدوائى والصدر الشيرازى، وظرف الاعتبار والحفاظ والمرتبة، وما فى "الأسفار" (٨٢:١)، وما فيه من التقابل (١٣٦:١)، ومن الماهية (١١٢:١).
وبالجملة: ليس الأمر فى تلك الحاضرة كمثل الأمر عندنا، ولا العدم كما نفهمه، بل صورة حقيقة أخرى هناك، إن كان متقدراً، فيكون منتزعا من شأن وجودى بالقياس إلى شىء، كما فى القضايا المعلوم موضوعها، وإذا لم يكن العدم هناك كتمله ههنا متقدراً، زال الاستبعاد، ويراجع ما ذكره الغزالي من المسألة الثانية من "الصفات" فى العدم، ويراجع ما فى "الأسفار" من آخر فصل ذكر التقدم والتأخر، وإن عدم المعلول لا يستلزم عدم ذات العلة، وإنما يلزم عدم نحو من عليها، وقد ذكره فى حاشية (٩٤:٤) من "الأسفار" عن القيسيات، أبدى أن العدم الطارئ أزل لا يعلل، والعلية مبسوسة على سلسلة الكون لا يرتفع بزوال جزء منها أصلها رأساً، وإنما يلزم ذلك بارتفاع مجموع الكون على أصل الإيجاب عندهم، وما ذكره من الحاشية (١٤٠:١) عن "المواقف" و"الأسفار" (٤٥:١ و ٨٦:١)، وحاشيته هناك، ولا بد من فصل أن المعلوم لا يعاد، وبالجملة ليس الأمر أن الزمان فرض عدمه يستلزم وجوده، فهو موجود، بل إذا كان كذلك، فالذى فهموا من حقيقته ليس حقيقته.

وهم ذهبوا إلى أن العدم السابق على الزمان يستلزم وجوده، فهو مبدع ومتصل واحد، ليس فيه أجزاء لا تتجزأ ولا تتخلل الأعدام فيه حتى يثبت، ومن عدم إنباته إلى حضوره عند المبدأ الأول، ومنه إلى أن أعدام الزمانيات غيوبات، لا أعدام واقعية، وكله هوس؛ فإن العدم اللاحق بعد الوجود فى السيل، والمقتضى لا يستلزم وجوده، ويكون وجد فتلاشى، ثم لو تم هذا فى الزمان، فليكن كالمكان لا يستلزم حضوره حضور ما سيوجد فيه من المعلومات.

وصاحب التحصيل يقول: لولا هناك شىء ينعدم بذاته كالحركة، لما وجد الحادث الزمانى، ولما ارتبط الحادث بالتقدم، فتأقضىهم، وقد اضطربوا فى وجود الحركة القطعية كذلك، وإنما ذلك فى الحركة عندنا تحت قانون مضروب لا بالإيجاب.

وبالجملة لا يستلزم تجرد البارى من الزمان إلا عدم مضيه عليه، لا حضوره وجوداً، فإن كان شخصاً واحداً، فهو متفرض بحقيقته وما فيه أشخاص متبته، نعم تنعقد فى المبادئ

تأثيل وصور ونمودجات للأثار، وهى التى يراها المكاشفون، ويخبرون عنها سيأتى، وهو عالم المثال على طبقاته، وهو أمر آخر

[عدم انقسام علمه تعالى عند ابن سينا]

وقد ذهب ابن سينا أيضاً إلى عدم انقسام علمه تعالى بالماضى والحال والمستقبل، مع أنه لا يقول: إن الحوادث الزمانية قداماء دهرية، وغير ذلك من تقريرات المعية الدهرية كجعله نحو وجود، كما ذكره الدواني، ولا يعلم أنه مذهبيهم، إلا ما ذكره ابن رشد من وجود أشرف، ويريد الوجود العلمى، ويراجع ما ذكره خواجه زاده من (٨١:١) و (٤٦:٢)، وقد ذكر السبزواري فى آخر فصل ربط الحادث بالقديم من (٢٤:١) إلى أن للدهر معنيين، وكذا ذكره الصدر من "فصل الأمور التى فى الزمان" قبيل المرحلة الثامنة، وأول السبزواري عبارة أتولوجيا من (٢٩:١)، وهو المراد بما فى (٨٦:١) منه وصـ ٨٣. وفى "الأسفار" من أواخر الأول صـ ٣٠٢: بل يبدل ما يحكم المدرك الأول له أى الزمانى مهم ومفيد، ولعله لا يريد معية دهرية معروفة عند قائلبيها، وإنما تلك عند السداماد، كما فى بحث المثل عنه من (١٢٢:١)، وكذلك ما ذكره فى (٥٥:٣) من الثالث هو وجود إلهى لا عقلى، ولا مثالى، ولا طبعى، وليس خارجياً عنده، ويراجع (١٣٥:١).

وذكر أن الطومسى قائل بأن العلم هو الصورة مع هذا، وقال السبزواري: إنه قائل إن علم العلة بالمعلول حضورى، فكله غير مسألة المعية، ومثله فى "الأسفار" من مباحث الإفادة، وفى حاشية السبزواري قبيل المرحلة الثامنة موضحاً، وفى (٢٤٢:١) ويراجع "الأسفار" (٦٥:٣) للوجود الجسمى، وما ذكره من (١١١:١) خالفه أيضاً من (١٧٢:٢).

وإنما يجملها ابن سينا نسبة فقط، ويقرر عدم انقسام العلم، كما فى "تهافت الفلاسفة" للغزالي من مسألة العلم، ثم ظاهر عبارته أن للمعية مع المتغير فى حالة مخصوصة، لا كل حين، وقد ذكر المعية الزمانية بين الزمانيات أيضاً معها، فإنما يصور ظرف المعين لا غير، ولعل بعض القدماء أراد ذكر ظروف لكل، ونفس أمرد، كما ذكر

عنارف مكانا أو مكانة لكل، وآخرون مبدأ وأتراً وآخر تفرعات.
والعلم قد يتعلق بالمعوم، ويكفى فيه الامتياز، كما ذكره خواجه زاده والملا نظام
الدين عن المتكلمين، ولا بد من الانتهاء إلى تعلق بالمعوم كالإرادة، فإنها صفة علمية لا
تكون إلا فى ذوى العلم، والصورة إن كانت قللاختزان لا أولاً، ومثله الأمر فى
مطلب المجهول، وليس أن باب العلم يتسدد بدونها، وقد ذهب المتأخرون إلى أن علم العلة
الثامة بالعلول .حضورى، وعلم الواجب دائم.

وقول أفلاطون من "الأسفار" (٢: ١٦٨): إن العالم أبدي غير مكون دائم البقاء،
معناه عندى أنه أبدي، وليس بأزلى وغير مكون أى محدث بعد العدم فيما سيأتى،
وأبرقلس تلميذه قد ذكره فى "الأسفار" من بعد ألفاظه، ولا يقول: بقديم العالم
الجسمانى، وقول أفلاطون تلميذه الآخر طيماوس، ولم يختلف عليه فى نقل الحدوث عنه
أن العالم مكون أى فيما مضى، ثم ذكر فساد تركيبه فيما يأتى، لا العدم المحض، وهو
الدين السماوى ومناقضته فى النفوس لعله على الحالات بعضها تقنى عنده، وبعضها لا،
ويذكر الإيقاع والإمساك لا الإيجاب بالذات.

ويحتمل أن يريد بقوله: "غير مكون" أنه لا يفتنى فيما يأتى، وأراد حالته الراتنة،
ولم يذكر فى هذه العبارة حاله بالنظر إلى البارئ، وذكره فى العبارة الثانية، قال: وقد
صرفه البارئ من لا نظام إلى نظام، وأراد بقوله: "فى النفس" أنه مكون، وإنه ميت غير
دائم أى باعتبار ذاته، أو باعتبار بالابتداء.

والظاهر أن كلا القولين دائران فى ما بينهما، لا أن أفلاطون متفرد به، كما ينقله
المسلمون، وأن أكثر الطبعين قائلون بقدمه، وأن أكثر الإلهيين قائلون بحدوثه، فثبت
الطبعيات كذلك غير موقفة بالإلهيات، والرجوع إلى الله -وهو الغاية- إنما ذكره فى
الإلهيات^(١)، والطبعيات لا تفهم حدوث الزمان، وتحول حالة بسيطة إلى الامتداد، وإنما
تفهمه الإلهيات، ولهذا الاجتماع والافتراق بقى فى الفين رأى متناقض.
وتعطل الفيض لا تساعده الأذهان، بخلاف الرجوع إلى الله، فذكروه

(١) كتابى "الأسفار" (٤: ٩٦).

كثيراً، بخلاف الأول، والصدر الشيرازي أصر على الغاية والانقراض بما لا يحصى، وأعمل أمر البدء، ويلزم من كلامه في مواضع أيضاً حدوثه رأساً، لا التجدد فقط، وأصر في "الأسفار" من قدم الزمان، وأول المرحلة التاسعة على قدم الزمان، وخالفه في "شرح الهداية"، وقد نقل في "الأسفار" من قدم الزمان قدمه عن أرسطو من لفظه، وفي فصل "حدوث العالم" من السفر الثاني وجوده بعد العدم عن أفلاطون، مع حذفه فيه، كما في (١١٥:٢) من لفظه.

وكذا الملا نظام الدين عن جميع الإشرافيين، وتكلم الصدر كلاماً منتشراً في أواخر السفر الثالث من حدوث الأجسام، وأصل الوجه هو تخطيط بعض المبادئ الإلهية ببعض المراتب الحلقية، وكذلك تكلم كلام منتشراً في أواخر الرابع من أبحاث الحشر والمعاد.

وأوضح العبارات في الحدوث بعد العدم عن أرسطو، هو ما ذكره آخر الكلام عنه ومن حاشية (١: ٢٦٤).

وأوضح العبارات في رأى الصدر نفسه، هو ما ذكره السيزولري قبيل المرحلة التاسعة، وقيل تفسير الإرادة من السفر الثالث:

وهل يكفي مثل هذا في ضروريات الدين؟ تعرض له محشر في حاشية "شرح التجريد"، فالصدر جعل مستند الزمان شأنًا إلهيًا، وإذا وصلت النوبة إلى عالم الأجسام جعل محله الحركة، ومبجلها أقدم الأجسام، ثم قال بانقراض عالم الأجسام، كما أعلنت الشريعة به، ويجعل محله بعد ذاك شيئاً آخر؛ لأنه يقول بتجدد الأشياء في الجنة، ولم يكثر الكلام في ابتداء العالم، كما أخذت الشريعة أيضاً أمره، وبقي في كلامه الإكتثار في أمر التجدد من الطرفين هذا ملخص صنيعه.

ومثل كلامه كلام الفلاسفة، أي الحدوث الدائم، وبعضهم يذكر الانقراض أيضاً، ثم أرسطو لما ذكر شبهة الوجود من العدم، كما ذكره ابن رشد، إنما ذكر الجواب أن يقوم الفعل بالفعل لا بالمادة، وإن العالم محض فعل دائم لا يحتاج إلى مادة، وإنما ذكروها في مسألة الحادث الزمني لوجه حامل إمكانه، وهو أمر أخبر لم يذكرها في القدم إلا دوام الفعل، والمادة أيضاً فعل، وذكر أرسطو هناك الإرادة لا الإيجاب، ولو

ذكره لم يحتج إلى إبداء النقوم بالفاعل حيثئذ، فافهمه.

وإذا فرض السؤال في الحادث بالذات بالخروج من كتم العدم لم يكف في الجواب القدم إلا على أصل الإيجاب، فاعلمه، ولا تلتبس عليك الأمور والمواضع والوجوه، فقد يقررون في بعض المواضع أن العدم لا يتقلب وجوداً، كما يقرره ابن رشد، وليس هذا ههنا مراد أرسطو، ولا ينجو ابن رشد من السؤال إلا بالإيجاب، لا بالقدم، فالإيجاب لازم لهم، ولا تليسه في الإرادة بمشى بأنها زائدة على العلم؛ إذ هو يصلح للضدين، بخلاف الإرادة؛ فإنه مذهب المتكلمين لا الفلاسفة، وعبارة أرسطو واقعة بالنظر إلى بعض الأمور، لا تمام مذهبهم فادره، وأيضاً لا تدل على زيادة الإرادة، وإنما أجاب من سؤال الخروج من العدم.

وصيرورة الترتيب السببي والمسببي هناك ترتيباً زمانياً ههنا من كلام ابن ميتا في "الأسفار" (٤: ١٢٨).

وقال من (٤: ١٦٦): واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل، وإنما يتعدد بتعدد القابل بالعرض، فإذا أفسدت القوابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصلية التي له من جهة الفاعل، فالهم، هذا فإنه نافع جداً.

أقول: كأنه يدل على أن الفعل الإرادي يكون كامناً في الفاعل أولاً، ثم يظهر وهو الحدوث، ولعل تعلق الإرادة بالمراد ليس تعلق مبدأ وأثر يكون، وإن كان قديمين، ولا تعلق جعل إنداعي، ولا تعلق تطور وشأن، ولا تعلق عليّة ومعلوليّة، بل تعلق فاعل وفعل، وهو كأصل ثم وجوده، ثم تفرع عنه فرع، وكذلك في البشر، ويتوهم التقارون بدون تراخ بيني محبة، قطيعة الإرادة تستلزم الحدوث، ولا يكفي أن الإرادة هناك، والمراد كذلك أزيان، وهل الفاعل الإرادة، أو هي شرط أو معدة؟ الظاهر أن الفاعل للفعل هو المرید، ولا بد هناك من قسم يكون بعد وجوده أو أثره الوجود، ولم يذكره إلا المحدث، وإلا أن الفاعل في الفعل القمري طبيعة المتصور بعد القمير، فهم لم يستوعبوا حقيقة الأقسام كلها.

ونحو التنفس مما قيل: إنه مركب من الطبيعي والإرادي، فالإرادة في مرتبة العلم الحضورى التسخيري، كما في "الأسفار" من فصل انقسام الحركة بانقسام فاعلها

(٢٥٤:١)، ومنه ما قيل:

جو آدم را فرستادم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادم

أقسام الفعل

والفعل ينقسم إلى إيجابى، وتسخيرى، وإرادى، وطبعى، وقسرى، وإلى ما بالذات، وما بالعرض، ثم الإيجاب والعلة فى حقه نقص بالنسبة إلى المخلوقات والأفعال، والإرادة حكم المالكية، والإزام تعطيل الفيض يعود بضده إلى الشغل بالسواقل، وهو أيضاً نقص جعله مشغولاً بالعمل، كالخادم والأجير، والإرادة مع قدم المراد لا يتميز فى الشاهد عن الإيجاب، فكان الإيجاد بعد العلم أحسن حكمة، ومالكية فعندهم كأنه ميكانيكية، وعند آخرين كمزاول للعمل طول عمره، وعندنا كملك الأملاك يحكم بما يشاء.

ثم كل ذلك تجلّى حتى لا يلزم الشغل، وليس التجلى إيجاباً، فإنه لا يلزم من فهم الإيجاب فهمه، فعالم الخلق قسم من فعله، وهناك سائر الأقسام زعموه كل فعله، وهو أقل قليل برز إلى مساحة الظهور، والقدرة عندهم على جانب، وكذا الإرادة، وكذا تنحصران فى العالم المشهود وكله هوس، وقد وافق السيد الداماد أهل الحق فى تفسير القدرة، كما فى "الأسفار" (٧٢:١)، وناقض الصّدر نفسه من (١٦٤:١) من "أحكام العلة الفاعلية" وصـ١٤٣، وكل ما هو منفصل عنه لا يكون إلا بعد العلم، ومحفوظاً به بخلاف ما قام به.

ثم إذا كان المراد قديماً كان معلوماً قديماً بالعلم الانفعالى، فلا يصلح لتعلق العلم الفعلى، وهذا على أصلهم بكفاية العلم الفعلى، والأمر أن العلم قديم، وهو تجل منه المعلوم، وليس من خارج على طريقة الدور المعنى، وليست الأفكار والتصورات عنده من خارجه.

ثم الزمان ليس ظرفاً على حدة يسأل عن التعطيل فيه، وكذا العلم، بل هو انفصال شئ ضاهراً عنه، فينشأ من انفصالة الزمان، واحتفاف العلم، وصار من بعض الشؤون والأفعال، أخذ من نحو هذه التصاريف والغير، فانهمه، فإنه الفصل فى البحث.

وبالجمله ليس القدم، والحدوث وصفاً إعطائياً وبالعير، بل من توابع حقائق الأشياء، كالإمكان والوجوب، فكل ما هو قائم به، ففى الفعلية الخضة وقديم، وكل ما هو قديم فهو قائم به، وكل ما انفصل منه فهو حادث، ولو كان فعلاً منفصلاً منا لعله تراعى منا، فإنه وجود انفك عن وجود، لا مبدأ وأثر، فهو تحول من حال إلى حال، لا شيان ماءً بل شىء محول واحد، ودار فى الأطوار، فحصل أن المبدأ والأثر يعقل قديماً بخلاف شىء واحد تحول، ودار فى الأطوار، ونحوه الزمان ليس ظرفاً للقدم، أو بإزائه على طريقة المبدأ والأثر، أو المنشأ والمنزع، بل هناك شىء واحد تحول من بساطة إلى امتداد، كشىء واحد دار فى الأطوار والأحوال، فهناك أمر كالمضى والإضاعة، وكالتخييل تحول شوقاً، ثم إرادة وتحريكاً، وكالعلم والقدرة، والإرادة ثم التكوين.

وقد اعترف الصّدر بالانفصال هناك حيث يقول: إن قيام الصور بالنفس كقيام المخلوق بالخالق، وهو أمثله وهو متحول لا حلول.

ثم ما هو قديم قلعه فى كل الظروف قديم، وبالنسبة إلى العلم والقدرة والإرادة فى درجة واحدة، فما تعلق الإرادة بإيجاده، وما إبداء الحدوث الذاتى والعدم الذاتى، إذ ترتيب مراتب هذه الصفات فى حقه، إنما تؤخذ بالقياس على البشر، ولا يوثق به فى مثل الأمور الإلهية، ودوام الفاعل ودوام فعله تخريج وقياس ينافيه عدة أمور، وقد قرر أن الشىء قد يكون ممكناً بقياس، متمنعاً بقياس آخر، لا أنه يكون بكل وجه كذلك، فاعلمه وانهمه.

وليس أن المراد يلزم أن يخلف عن الإرادة، بل لا تتعلق بالقديم على ما ذكرناه؛ فإن وضع الترتيب فى تلك الصفات لا يؤمن عليه، وقول إن الماعل هو الإرادة لا العلم لا يكفى، قلعل شأن القدم لا يسع ذلك أيضاً، والله سبحانه وتعالى أعلم، وعلمه أحكم.

وذهب بعض المتكلمين إلى أن الإرادة صفة غير تأثيرية، وأنها صفة من شأنها تخصيص بعض المقدورات ببعض أوقاتها، ولعلها شرط تنوجه القدرة بعدها، وتكون زيد ذا علم وقدرة وإرادة كلية هو معاً فى الشاهد، وعند الفعل يكون التخيل الجزئى، ثم الإرادة الجزئية، ثم توجه القدرة الجزئية، ولا يكون هناك كذلك، بل واحد واحد ينحسب على الكل دفعة واحدة، ولا يخفى أن فتريع الأحكام هناك على الترتيب.

الذهني، والاعتبارات الذهنية مع ضيق القدم جسارية.

فإن قيل: فإن العلم يتعلق بأني أريده قديماً، قيل: وكذا يكونه بالإرادة، وهي وهو في حالة، بل القدم أيضاً كذلك، فليس إلا تمييزاً ذهنياً لا يكفي به في ذلك الخارج الأقوى، ولعل هذا أراد من قال: إن القدرة لا تتعلق بالقديم؛ فإنه اعتباري ليس إلا، وسبباً إذا لم تكن الإرادة مجازفة يجعلها قديماً، بل كان القديم قديماً باستحقاقه، وابن رشد؛ لما نفى الوجوب بالقبر عندهم، وفسر الإمكان بما يوجد مرة، ويتعدم أخرى، فهو ينفي الحدوث الذاتي مع القدم الزماني أيضاً، ويجعل القديم ضرورياً، وإن لا هو مبدأ أول وهو الفلسفة، وابن سينا إنما خرج هذه الأشياء اتباعاً للمتكلمين، أو الفارابي حين احتاج إليه في الجمع بين الرأيين، ولهذا ذهب ابن رشد إلى التأويل من عنده في إطلاق الحدوث صد ٦٢-٩٨ على العالم من صد ٤٦؛ لأنه لم ينقل عنهم عنده إلا عن أفلاطون وصد ٤٤، وكذلك في كلام أرسطو من صد ١٠٣، وقدح في استدلال ابن سينا الذي تفرد به، ولم يسلكه الفلاسفة قبله لمثل هذه الأمور لإخدائه للإمكان تفسيراً من عنده، وهم لا يستندون القدم إلى الاختيار، كما ذكره الرازي ونقله في "الأسفار" من القدرة، ولهذا ذهبوا إلى الإيجاب، وما ذكره العلونسي مناقشة لفظة تزول بتحرير الكلام.

والحاصل أنه لا يوفر مقتضى الإرادة على حيالها ههنا؛ لمساقاة العلم والقدرة، واشتياكهما معها، بل القدم في نفسه أيضاً منسحب على كل المواطن الواقعية، وآت بمقتضاه عليها، كما يظهر من حاشية "الأسفار" (١: ١٦٦)، ليس أن موطننا يدخل لمقتضى أحدهما، فالاعتبارات لا تنفي من جوع، وصار كشيء ممكن بقياس ممنوع بقياس آخر، هو ممنوع في الواقع، وحصل أن الأزل والأبد كلاهما حالة بسيطة، وما أخذ من عدم تقدم العلم على الوجود المطلق، وعدم خوقة امتدادهما من انتزاع الأوهام، لا غير.

وقالوا: الحاوي ليس متقدماً بالطبع على الحاوي لئلا يلزم الخلاء في مرتبته، والإخراج من العلم المحض، هو الأولى والأقوى في القدرة بخلاف ما زعموا، فإنه لا يمتاز عن الفاعل الطبيعي، ولذا احتاجوا إلى اعتبار وجه الفاعل الإلهي، ولا يغني فهذه الحكمة في تعلق الإرادة بوقت خاص قد وضحت، وكان الحكمة من الأمور الاستحسانية، وقد أوضح الفاعل في "الأسفار" من تقسيم آخر للقوة القاعلية (١: ٢١٢)، وتقسيم الفاعل

من الفصل السابق، وفي إفادة تفضيلته من ص ١٦ في أصناف الفاعل وحاشيته هناك، وذكر الفاعل بالتجلى، ومنه يخرج تقسيم الفعل.

وأما إرجاع الصفات إلى الذات، فلا يهدم أيضاً الأحكام، ثم إن الإرادة الإلهية جزئى ينسحب على الكون كله وجوداً وعدمًا، فلم يلزم زوال الأزلى عند فناء الحادث. هذا: وقد أصر على "الأسفار" عنهم على كون هذه الأشياء هناك شيئاً واحداً من مباحث الإرادة، ومن مباحث الصفات، وقد نقله عن أبى طالب المكي، وعن معلمهم أبى نصر وابن سينا (١٢٨:٣).

ثم إذا كان العلم قديماً، والمعلوم قد يكون حادثاً، وكذا الإرادة والمراد والقدرة، فليكن الفيض كذلك يكون هناك قديماً، والفاضل حادثاً ونحوه كلامه المتعلق قديم، والمتعلق حادث، وقد سموه إضافة إشرافية لا مقولية، واعتبر بالاستعداد للشيء فى الشيء، ليس إلا ذاته لا المستعد له، ثم بعد تحققه تغفل إضافة تتقوم بالطرفين، وقبلة أيضاً تعلق ليس إلا بذاته الصالحة للأخذ، نظير المنشأ الانزعاج، فصار الأمر أن الشيء قد يكون قديماً من طرف، حادثاً من طرف آخر، وذلك فى التعليقات، ومنه ما يقوله الشيخ علاء الدولة: الوجود الحق، والوجود المطلق، والوجود الحادث، قال: كما فى "الأسفار" من (١٩٤:١)، فالفيض وجود مطلق، والمظاهر وجود مقيد، والفيض وجود حتى اه، والمطلق هنا لا بد أن يتقدم خارجاً، ثم يتعد بالتقييد، وهذه أيضاً حكمة، وليست نسبة المبدأ والأثر، فيبقى هذا واحداً، وذلك متعدداً، وكلاهما قديمان، إذ المطلق هو الذى صار مقيداً فى حالة ثانية، وبعد تحققه فى الخارج أولاً، وإلا كان ذهنياً، وإذ الحوادث هنا مسبوبة بالعلم سبقاً انشكائياً، ومجموعها أيضاً مسبوق به كذلك، ونظير بقاء الورد مقابلته، ليس فيه الحكم سبق العدم، بل حكم آخر، وما ذكره فى "الأسفار" من (١٤٣:١)، إنما مشاء فى التصلب الواحد، لا فى التعدد المنفصل ببعضه من بعض، وهو قديم عتدهم بحياله، والسؤال فيه باقٍ، لا فى الربط بل فى القدم، وتقوم القديم بالحوادث.

ثم إن الحركة السماوية لم تثبت فى الاكتشافات الجديدة، والكواكب لها عرق والقيام، فلم تكن أقدم الحركات، ولا أقدم الأجسام.

ثم إذا كان العلم، والإرادة، والقدرة قديماً، والمتعلق حادثاً كان بعض المبادئ قديماً،

وهي مبادئ ضرورية، لا استحسانية التي سماها الأشعري أسباباً عادية؛ فلم يكن هناك تعطيل؛ إذ كان سبيل الفعل الإرادي، هو هذا، وهذه المبادئ وأمرها صار منشأ الفلظ في مسألة قدم العالم، زعموا الفعل هو الفيض فقط، وقالوا: بالقدم لا اختلاط الأمر، والتباسه عليهم، وهي أشرف من الفعل هناك، وإنما كان الفعل هو الأشرف عندنا لمكان حاجتنا إليه، فالتبس الأمر أيضاً، وقد صرح في "الأسفار" من مباحث "العناية" بكون الحكمة ضرورية واستحسانية، كما صرح به ابن رشد أيضاً.

ثم إن هناك فعلاً، وأثر فعل في الفعل المتعدي، والفعل هو المفعول المطلق، وهو يكون فينا متصلًا بنا، ولا يبقى، بخلاف الأثر فقد يبقى بقاءً محلياً، وهو المفعول به، وهذا الفعل والمفعول. يختلف الحكماء فيه، كما في "الملل والنحل": "أنهما واحدان ومتغايران، ومسيما هذه الوحدة في الإيجاد، وعند أهل السنة كما في "شفاء العليل" عن البغوي متغايران، والعالم أثر الفعل، فيحتمل على أن يكون الفعل دائماً، وهو التجلي بدوام الفاعل، لا أثره، وهو الذي أراده السناني من حضرة الذات، وحضرة الصفات، وحضرة الأفعال، وحضرة آلاها، فالفيض كالشمس، والفيض كالضياء، وهو الوجود المنبسط على هياكل الموجودات، والفائض - وهو المحدثات - كالأطلال، وما الكمال^(١) في الأطلال، وإن قيل: "والظل نورٌ إن توتره بالظلم".

فمن كان مبلغ علمه هذه الأعدام ضائق عليه التعطيل، كالشعر يقصد للعمل^(٢) يرجي الفتي كى ما يضر وينفع، وكالبناء للبناء، لا كالشمس والمستضىء بها هي كاملة، وإن لم يوجد مستنير هناك، أو كان المستنير كأنه نجم من نورها، وهما أيضاً تقيد الفيض بعد وجوده مطلقاً كأصل وفرع.

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْلِ نَارٍ فِي مِصْبَاحٍ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ فَالْمِشْكَاةُ مَحَلُّ مَضِيحِ الْمِصْبَاحِ كَمَا تَأْسِرُ الْأَشْيَاءَ وَالرَّجَاجَةُ لَهَا دَخْلٌ فِي

(١) وما يقال كما في "الأسفار" (٥٣:١): إن الفعل الفتي لا يتبدل، فليس فعله كذلك إلا الوجود المطلق، لا هذه اللحظات الطارئة، ولولا تقدم المطلق وأما لما امتاز عن المفيد في نفسه، كنور الشمس في نفسه من استدارة الأشياء بها، وراجع حاشية "الأسفار" من (٨٦:١)، ولا بد والمكناات أنفسها حجب وحواجز.

(٢) يعني ويملك أي قد جاز على فارق بطلك إلهي من الدين.

مزید الإضاءة، ولذا جاء النظم هكذا، وأيضاً المشكاة ليعكس النور، لا ليتنور هو، فمن
بصر الخفاش من جعل الظل منتهى كمال الشمس:

دربا بوجہ سود خویش موحے دارد

خس پندارد کہ این کشاکش باوے ست

وما للشرور والأعدام أن يسائر الخير والوجود:

فاحتسای فعل ما کہ سگ زان عار می دارد

بجز درای فضل تو کی شوید این فاحتسای

فم إذا كان كل شيء مبتدأ منه، فليكن له الابتداء أيضاً، ونحو لا من وحدة إلى كثرة
من أمر واحد، لا شيئين أحدهما مبدأ، والآخر أثر، بل شيء واحد تطور، وإذا لم يأت
الانتهاء في المستقبل، فليكن باقياً، فهذا هو السير في حدوث العالم وأبديته معه، وفي المبدأ
والأثر لا انفكاك، بخلاف أطوار شيء واحد، فإن بعضها منفك من بعض، والمبدأ والأثر
في الطول، بخلاف الأطوار؛ فإنها في العرض كأفعال زيد، وأطواره كلها في درجة
يتحول فيها، فافهم هاتين السلسلتين، ونسبة المبدأ إلى الآثار الطولية مترتبة، بخلاف
الأطوار العرضية، والله أعلم بحقائق الأمور.

والأول: كشعاع^(١) الشمس وقع على مرآة، ومنها على ماء، ومنه على جدار،

ومنه على الأرض في وقت.

والثاني: كشعاع شيء بعد شيء، واستنارته نوباً في الشمس، ويكون مرة بعد

مرة، وهذا هو الأمر في العالم ونوبه، وإذا ارتفع الحجاب من البين قلعله لا يبقى الطول،

ويعود كله عرضاً:

زحست هر کسے هر دم جدیدی دیگر آغازد

رخت گز جلوه سازد نماید این حکایتها

(١) أو كناية بيكائيكية عن حركة أخرى، وهي أخرى، وهكذا، وواحدة تفعل أفعالا متماثلة؛ واحداً بعد واحد، وفي
حاشية "الأسفار" (٢٢٩: ١)، فإن الصورة الجسمية موجودة بوجود خارجي، والصورة النوعية موجودة بوجود
أختر مرتبة لا متكافئة، كما في الصور النوعية، كل باللباس إلى الأخرى.

عنانيتهالـه بـه عـلـت كـه باهر مقلـسـه دارـى

د گـر ره يـاز مـى دارـد اُمـيـد اَن عـنايـتـهـا

والبسيط الخارجى يعمل عمل متعدد، ويقوم مقامه، ولا يلزم منه تركيب فيه أصلاً، فالشئمول على معانى كثيرة أمر، والبساطة، والمفهومية، وكونه لا جزء له أمر آخر، غلطوا به إذ حال الوجود الخارجى يشمل مع بساطته معانى كثيرة، وحال المفهوم بحيث يقرء أفراداً محضاً متغاير، ولا يلزم من ذلك أن يجوز للبارئ جزء ذهنى؛ لأنه يؤخذ بالنظر إلى المشاركات والمباينات، والبارئ يرى من ذلك أيضاً.

ثم ما ذا يصنع بهذه الشبهة الذهنية بعد ما رأينا الخارج خلافه إننا ووقعنا، إلا أنه مغالطة وسفسطة، والذهن ظرف الخلط والتعريف، وقد أوضحه فى "الأسفار" (٢٨٧: ١) من التمثل.

ثم إن أخذ القديم بالنوع قديماً بالشخص متصلاً اتصالاً إضافياً يساوى الزمان، ويسقط سؤال وجود الحادث الزمانى فى الأزل، وتقوم القديم بالحوادث سفسطة، ولا اتصال فى المباينات عندهم أيضاً.

وعندهم دوام السبب القابلى، وهو سلسلة الاستعدادات، ودوام السبب الفاعلى، وهو الأوضاع الفلكية، أو الحركة الدائمة الشخصية تابعان لدوام فعل الفاعل الإلهى، وربط الحادث الزمانى، إنما هو بمبادئه المخصوصة إلى الحركة، وهى شخص واحد عندهم، وليس كل سلسلة الاستعدادات مبادئ له، فإن فى الهيولى استعداد كل شئ مادى، وليس كله متابعاً له، بل الاستعداد متشابه، ولا ميز فى صرف القوة، وقد يقطع التسامب موانع وقوادح فى البين، كما فى "الأسفار" (٩٤: ٣)، وإن كان كل صورة سابقة معدة للاجتماع، وهو قولهم يحتاج الربط إلى أصل قديم، وشرط حادث.

وبالجملة: المادة محل كل فعل، لا غير، والفعل يستند إلى مبادئه، وهى متناهية إن كانت الشروط أو المعدلات غير متناهية، فلضرورة دوام الفعل لا للربط، وقد أوضحه بخواجه زاده من ص ٢١ والغزالي ص ١٣ و ص ٦١-٦٢ و ص ٢٨-٣٠، وما للفانيات أن تدخل فى البين إلا لوصول النوبة إلى الحادث، فالفاعل للخطوات لكل واحد منها هو المتخبطى، ولكل خطوة ربط الصدور مع ذلك الفاعل الواحد، وإنما الدخلى لها فى النوبة،

ولا يقال: إن الربط بواسطتها، بل بعدها إن لم يتساهل - هذا - ثم إن كانت هذه السلسلة تحت قانون مسجول ومضروب بالاختيار، فوجوده وعدمه سواء، ولا رجوع الأمر إلى الإيجاب، وهم فيه متحرفون عن الحق والصواب، وإذا كان الإيجاب أى عدم القدرة على الجائين قبيحا بالنسبة إليه تعالى، وقبيحا في نفسه كان باطلا، وتعينت الإرادة.

ثم الكلام في وجه تعلقها في وقت مخصوص كلام في الحكمة بعد وجوب تحقيقها بالقطع، والحكمة لا تحصى، وليس في طوق البشر إحصاءها، ولا يجوز نفى شيء دل الدليل على إثباته قطعاً بعدم علمها، فلتكن لم تعلم فاكشف هذه المخالطات والتلبسات.

وبالجملة مذهبهم استناد الحادث إلى القديم بمحصور، إلا أنه مجامع لغير محصور من خارج، وهذا هو الذى أرادوا بأنه لا يستند حادث هو أول الحوادث، أراد الغزالي به حادثاً وقع الكلام فيه، وشرع به فيه، وفرض البحث فيه، لا ما يلزم بعد ذلك من سلسلة، لا أنه يدخل كل السلسلة في الوسط، ولعله أيضاً لا ينافي ما قرره ابن رشد ص ٣٠ أيضاً من استناد الحادث في ضمن الكل، فإنه لا ينفي الاستناد أصالة، فليكن كل مستنداً باستناد استناد، كما قرره في ص ٨ أيضاً وص ٧٠، وعليه يحمل ما في ص ١٩، وكله فأول وتحمل، والسببية عندهم أكيدة وضرورية وذاتية، ولما ذكرنا يذكرون أنه انقطع التسلسل بالاستناد إليه في "العلل" أى في العدد لا بمجرد أنه لا علة له، وإن كانت الجملة غير متناهية، فهم يجعلون غير المتناهي فعلاً له، والفاعل على حدة منه، وهذا طول العالم وعرضه عندهم، وهو كمراحل واقعة في الين.

وأما الدهرية فعندهم سلسلتان: تحتانية وفوقانية، وكل سابق سبب لللاحق سببية بالذات مدخلة مع الاستناد إلى أوضاع الفلك، كل سبب فاعلى يتم بالاجتماع، هذا أراد ابن رشد بما في ص ٧٠:

بود بسطاط رم تخته مشق قدم

كلك مشيت جويست ونكر نقوش وجود

أنه يمكن طرحه نهاد خواصته محوش نكره

صورت^(١) نقاشية بهر بقبا وانمود

وهذا الذى أرادته فى "الأسفار" من "فصل فى أقسام الممكن" ص ٩٨، وينبغى أن يراجع ما ذكره فى فصل أبطال الدور والتسلسل من (١٤٧: ١)، فقد يوافق ابن رشد، وذكر عبارات عن ابن سينا فى مباحث الإرادة، واستجابة الدعاء، فيها التعبير بأمر مكرراً، كما فى (٣: ٩٤-٨٩)، وصرح به فى فصل شمول إرادته تعالى (٣: ٨٤).

وقوله فى "فصل إن حدوث كل حادث زمانى يقتصر إلى حركة دورية غير منقطعة" ص ٢٠٨، وقوله: "لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عبورهم على هذا الأصل، وهو أصله أن للطبيعة وجهين: عقلى وقضائى، وكونى قدرى، ولو عبثوا عليه لكانوا فى غيبة من التسلسل"، ثم بعد ذلك كله تقرير لمذهبهن سواء بسواء.

وكذلك فى آخر "فصل أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء" ص ١٥٦، وكذلك فى آخر "فصل وجوب وجود العلة عند وجود معلولها" ص ١٤٣ و ص ١٧٢، وأراد بالتسلسل تسلسل الأمور والحوادث، لا تسلسل أجزاء الحركة، فإنها وراء ذلك، وقوله: فى ص ٢٠٨ "بما الطبيعة المتجددة بذاتها" لعله أراد غير المنقطعة الوجود، ثم استدرك بقوله: "لكن المنقطعة الوجود، وذلك لا بد لها من حركة سابقة، وتلك الحركة مسبقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها"، ففى انتظام هذا الاستدلال لا بد من أحد أمرين: إما بالتسلسل، وإما الانتهاء، وأما ضرورة كليهما فى الخارج فللذات الأخرى والباب لإثبات الحركة الدورية؛ ففى العبارة نحو كدورة، ومراعاة من المواضع الأخرى واضح.

ويقول: "إن التسلسل فى العرض لا يكفى فى الاستدلال ما لم يبد فى الطبيعة وجهان"، وهذا أراد بقوله: "والتحقيق" فهذا التحقيق من عنده ينازعهم به، كما ذكره فى "فصل إثبات الطبيعة لكل متحرك" من ص ٢٢٤، وبعض القيود فى العبارة، قد ذكرها فى ص ٢٣٦ من فصل ربط الحادث بالقديم كقيد دوام تلك الحركة؛ وقصر فى

ص ٢٠٨، فترك قيوداً ضرورية، فليعلم ذلك.

وقد ذكر وجه الاستناد في آخر "فصل الوحدة العددية، والنوعية، والجنسية للمحركة" ص ٢٥، وصرح بحدوث بعض الأسباب من (٣٥:١)، وإنها بعض ومن ص ٤٣ و ص ٥٧، ولا ينافي ما في ص ٨٨، وفي "فصل أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة" (١٥٨:١) توضيحه وفي حاشيته (١٥٩:١).

وأرسطر لو كان قائلاً بالمعية الذميرية على تفاريحها، وأن الحوادث الزمانية قدماء دهرية، وأنها نحو وجود، لما كان قائلاً بعدم جواز غير المتناهي بالفعل، وعدم مساواة الجزء الكل، كما ذكره ابن رشد عنه، فما ذكره في "أولوجيا" "أن الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الأول على الضرورة، والبت، وبالنسبة إلى المبدأ الأول واجبات"، إنما أراد به اعتبار الوجود الإلهي، واعتبار الوجود الطبيعي على ما فسره بحر العلوم في حاشية ملا جلال، أو نحو ذلك، ولما جاوز التسلسل على سبيل التعاقب، ولما فرق بينه وبين الاجتماع.

ثم إذا كان عندنا مشاهدة أن غير المتناهي في المستقبل في التعاقب لا يخرج إلى الفعل، فكذلك نظيره في الماضي، وتمويه ابن رشد: أنه لا انقضاء لغير المتناهي، كذلك عندهم، يريد أنه لا يقال: إنه دخل في الزمان كالمظروف في الظرف، وإنما هو مساو له كالظرف، وهذا تخريج لا يمتنع من أن يعبر أنه لا يصل غير المتناهي نوبته إلى الزمان الحاضر، وهذا لا جواب عنه عنده، وكذا ما خرج في "الأسفار" من أواخر الثالث (١٧٩:٣) لا يزيد ما وقع في الخارج، وكأنه بإعادته بعينه كالمصادرة، وكذا أعاده من السفر الثاني، وليس بشيء لنظير المستقبل، وهو الفاصل، والأولي بالاعتبار، وكأنه أي ابن رشد في تخريجه الذي خرج به، ويرد التوسطية، وليست مرادنا، وهم قائلون: "إن القطعية من الحقائق المقتضية، فليس الأمر في فهم الأزل كما يتوهم، بل تحول من عدم زمان إلى وجوده، ومن حالة بسيطة إلى الامتداد، وكلام ابن رشد يدل على أن السؤال وارد، وليس عنده بعد ذلك إلا التمويه.

والذي في الشاهد ابتداء الأنواع المركبة، فما لا يداع مادتها من قبل، يستعملها عند الحاجة، ثم فناءه وبقاء الأرواح، وهو الشرع، وهكذا حال الأفعال الإرادية في

الشاهد.

وقد اكتشف انقراض بعض الأنواع أيضاً في عصرنا هذا، وفقدنا الآن، وقد صرح ابن رشد بقدم الأنواع عندهم، ولعله أراد جملة ما، فقد صرح ابن سينا بخلافه، كما في "الأسفار" (٩٢:٣).

تمثيل في الإنجيل يليق بأن القديم لا يتعدد من الفارق ٨٣ الأصحاح
قوله: والحادث الزماني حادث الآن أيضاً، نظيره في كلام الغزالي "شرح العقائد الجلالية" وأجاب عنه في "الأسفار" من "فصل وجوب وجود العلة عند وجود معلولها" من (١٤٣:١)، وقد أجبنا عنه على حدة.

قوله: وكذا في استحالة الصور النوعية ذكر صورة الاتصال فيها من "الأسفار" من فصل كيفية عدم الحركة (٢٤٦:١)، وقرره مزيد تقرير في فصل وقوع الحركة في كل واحدة من المقولات الخمس من (٢٢٨:١)، ومن فصل ذكره خواص الجواهر من (٩١:٢)، ومن فصل تحقيق مبدأ الحركة القسرية، وحاشيته (٢٥٥:١)، ومن اشتداد الوجود من أوائل الكتاب، ومن (٩٦:٤).

قوله: وما يقال: كما يقوله الصدر الشيرازي، أجاب بهذا الجواب السبزواري من (٣٠٣:١) من جانب الطومسي للصدر في فصل العلم بالمشخصيات.

واعلم أنه إذا كان عندهم متحرك قديم عن محرك قديم، وتحققت الشروط وارتفعت الموانع، وجد المعلوم لا يفعل جديد، بل في ضمن الكل، كما ذكره ابن رشد من ص ٢٠، وما ذكره في ص ٧٠، وذكر التقييد بقوله: في حين توليده إياه، فهو كذلك في ضمن الكل، وإلا فقد ذكر أن بعضهم ينكر واهب الصور أيضاً، وأن الحرارة تفعل الحرارة عندهم، وإذا كان فساد الصور وكونها أيضاً بالحركة لا دفعة، كما قرره في "الأسفار"، وكان الوسط له نسبة قريبة إلى الطرفين لا كالطقرة، فلا ماء ولا هواء^(١)، استراحوا من كل ذلك في الوقت الحاضر، واستند النوع بالكل لا بالجزء، فهذه الفلسفة وهو الإيجاب، وعندنا كل ذلك تحت قانون مضروب بالإرادة، وإن كانت دفعة مبسطة

(١) رتي نسخة: لو ماء وهواء.

على الكون وجوداً وعدمًا ضربة، كما ذكر في "فصل الخطاب"، وفي "شرح المقاصد" من العلم.

وإذا حللت بتحليل الكون إلى الأجزاء، فذلك يسمى تعلقاً وهو الاختيار، وبالجملة من كونه تحت قانون مقرر يتوهم كأنه تحول بطبع الكون من داخله، وليس الأمر كذلك. هست جهان منتظم ومرتبط اندر وجود طبع مسائر چنین ربط خلولی گزین منفعل وفاعلی حسن تکافی نبود نسبت ناظم بود معلوم همه بالسواء جزء کجا می سزد حارای کل در نمود جسم و طبیعت که هست مبرور ترکیب شان هم زهد دیگزی کست نراز شهرد دفع إشکال فی برهان الفصل والوصل من حاشيته (٢٢٩: ١) من اتصال الهیولی أى وحدتها وحدتين.

فإن هناك علاقة الملزومية واللازمية، بأن يكون الملزوم حاملاً للزوم، وليس تأثيراً فيما يخرج عنه، وكذا علاقة الموصوفية والصفية، كالنار بالنسبة إلى الحرارة، لا بالنسبة إلى الإحراق، وذلك الحامل يكون في غريزته وذاته حمل المحمول، وليس ذلك تأثيراً فيما عداه مما يخرج.

وأما علاقة العلية والمعلولية، فالظاهر أنه تأثير فيما عدا هذا الشيء، لا في محموله كالنار بالنسبة إلى الإحراق، بالنسبة إلى الحرارة القائمة بها، وإذن هذا جعل في ثاني الحال، وليس بإيجاب بالذات، كما للملزوم بالنسبة إلى اللازم، والموصوف بالنسبة إلى الصفة، سموه جعلاً وعلية، وليس إلا إيجاباً وغريزياً وأمرًا تسخيرياً من الغير، لا علية حقيقية.

وهناك قسم آخر لا يكمل التقسيم إلا باستيفاءه، وهو إصدار الجعل في ثاني الآن، بعد تمام الجاهل في نفسه، كالإرادة موجود مستقل، يصدر عنها موجود آخر منفصل، لا حامل ومحمول، ولا بد من هذا القسم، وهو نسبة اليازي إلى العالم، ولا يقال: إن مثل تلك النسبة إلى نفس الإرادة أيضاً؛ لأن الإرادة الأزلية ليست كإرادتنا أودعت فيها مبدأ نستعملها عند الحاجات كالباصرة، وهي فيما أن خلقنا ذا إرادة من شأنها الإرادة، فبقينا إبداع ذخيرة نستعملها؛ لأنه من الغير بخلافه تعالى، وهذا هو الوجه في إنكار زيادة

الصفات (١٧٢:٣).

والمخرج إلى العلة ليس هو الإمكان، كالذى يكون فى ممكن بقى فى العدم، ولا حدوث فى أول آن، بل وجود يكون من الغير، فبالعلة هو الموجدية، وكأن المراد بالحدث الوجود فى مقابلة العدم، بأن رفع هذا ووضع ذلك بدله.

وهو معنى الإمكان عند الفلاسفة، كما ذكره ابن رشد: أنه ما جاز أن يوجد، وجاز أن يعدم، وتفسيره بالاحتياج الذاتى والفاقة، وإن كان ضرورى الوجود، وفى غريزة المألوم من مختارات نحو ابن سينا، فلا يشمل صفات الواجب، وإذن ما بحثوا فى وجوبها، وتعدد الوجباء، وإمكانها غير طائل، وهو راجع إلى التفسير لا غير، وكذا تخريج ابن سينا لحدث الذاتى نحو هذا، ولعل هذا مسألة المتكلمين فى العلة المختارة، والإمام الرازى أن القديم لا يكون مجعولا، والسببى وابن الهمام أن هناك تعقيبا، والباقران هناك سبقا دهريا:

والتقدم الذاتى إنما يكون فيما إذا كانتا مجعولين بجعل واحد، انسحب عليهما أولا وثانياً، وكان الأول مسخراً فى تأثير الثانى، وحاملاً له جعل موجبا بالذات له، وهو فى الواقع محل كالمادة للصورة لا غير، وهذا فعل ظاهرى له لا غير، وإنما الفعل الواقعى ما أخرج من كتم العدم، ولم يتأثر به المثل ولم يفعل، كما لا بد فى السائل أن يفعل بما حل فيه^(١).

والثانى فى غريزة الأول وذاته، وهو بالنسبة إليه جعل ظاهرى، لا حقيقى واقعى، ولقد صدق الحافظ ابن تيمية أن لا علة هناك، ولا معلول، وإنما هو شرط ومشروط يتقارنان، ولذا قد يكون من غير شعور، وإنما اشتبه الأمر فى الحيوان والتنفس؛ لأنه كان شاعراً فى الواقع، لا أنه له رؤية فى التنفس، وإنما هو غريزى فيه مودع من الغير بجعله، لا بجعل الحيوان، وإن سلمناه شاعراً به، وإن زعموا أن الإرادة هناك عين الذات، فلا بد أيضاً من توفير مقتضاها وهو التأثير الثانوى.

الآن لا يكون عندهم إلا فصلاً مشتركاً، وطرفاً متداخلاً، وتعالى الآيات

(١) ذكره ابن رشد فى الأواخر من النفس ص ١٣١ وص ٢٣ من "الأسفار".

بالانبيات بينها، وتخلل الأعدام محال، كما قرروا ذلك في كل متصل كالجسم، فبين كل سطحين جسم، وإلا تداخل السطحان، فإذا كان هناك آتان واقعيان متفاصلين، فيبينهما زمان، ولا بد وإلا فهما فصل مشترك واحد، وما الفرق بين آخران من الساعة الثانية عشرة من نصف النهار مثلاً، وأول آن من الساعة الأولى من النصف الثاني بعده مع عدم الانقسام حـ ص ٢٤٥ وفصل ص ٢٤٦، والآيات أطراف متصلاتها كل لسلسلته لا غير، وإذا أخذنا متجاورين من سلسلتين، وزعم الانبيات بينها، فهذا كفر بـ عدم متخلل بين زيد وعمره موجودين، ليس إلا اعتبارياً لانفraz كل من الآخر، فكأنه عدم له، ولا معتبر به، وتقسيم الزمان إلى الماضي والمستقبل، وانبيات آتين هناك أمر غير واقعي أيضاً، فلا يؤثر ولا ينبت به في الواقع، إنما شبهة الانبيات في آتين من سلسلتين، وقد مر أمرهما، ومع ذلك لا يؤثر في اتصال الزمان شيئاً.

هذا غاية تحرير مذهبهم في هذه المسألة المشككة، ولا يضرنا في مسألة الجعل غير الإبداعي، بل التكويني أنه في ثاني الحال، أو أن ثان فإننا نضع الانبيات هناك، وله استدلالنا وعليه احتجاجنا، وهو جعل مستأنف وتأثير ثانوي.

وبالجملة: الزمان عندهم متصل بالذات كالبعد المجرى لا يمكن فصله، أو أمر انتزاعي لا يقدر الزمن على تبديله مما هو، وإنما يقدر عليه في منشأه كسائر الانتزاعيات، وهم قد يختلفون في نحو كون الشيء تدريجياً، أو واسطة بين الدفعي والتدريجي، كما في (١: ٢٤٦)، فقد يختلف في كون الآن واحداً أولاً، كما في منهية الزاهد على حاشية الجلال من "تفسير النظر" ص ١٤٦، وفي كون النقطة واحدة أو نقطتين متداخلتين، كما في "شرح السلم" ص ٧٧.

قال الشيخ في اتصال الحركتين الصادرتين عن متحركين: إن مجموع تينك الحركتين يجوز أن يكون متصلاً واحداً بحيث ابتداء الأخيرة مع انتهاء الأولى. (نظامية ص ٣٣٢).

اشعار فارسی متعلق به حدوث عالم

از جهات پانزده گانه ز عالم دیله باش
از حدوث امکان اول وفوت و حرکت نگر
نه در انواع این تمدد جز جهات فاعلی
هان معلق جمله عالم هتیش گوید "آدمر"
تاخت بر جمله عدم از نفی شے یا جزء و مثل
فاعل است آن کاندز و مضمر وجود فعل هست
ز انسحاب یک اراده جمله فعل و انفعال
همچو تیاری که آید یک بیک از کهریاء
فعل در ما بعد، و از ما فوق دارد انفعال
چون وجود ذات حادث مستفاد از غیر شد
دانکه موقوف علیه است آن معد و شرط هست
از عدم، امکان "حدوث و هم تغییر نقص رو
از عدم امکان حدوث و نحو آن آمد پسند
جمله^(۱) عالم برده واقع چون صنادیق برید

بارگاه حضرت حق ای همام مستهام
تا کمال و حکمت و تخصیص و توحید و نظام
بود ما ن ز بهر خود لایح ز تسخیر^(۲) تمام
پیه آدر باشد صمد که اسماک کرد از انهدام
تا کلام است آنکه او قیوم حی ست از دوام
بی اثر ظرفی ست ماده فرق دریاب ای همام
غافلان مفعول را فاعلی پر پیسته نام
جمله میکانیک چند بعد خلق از امر عام
خاصه فهمیدند مردم هست تخت انتظام
جزء وی اعنی که طبع و خاصه چون دارد قوام
بلکه آنهم بالفرض تحقیق این و شد نام
تا وجود^(۳) واجب صاحب قدم ثابت و نام
که اخذ انواع دلائل کرده شد از هر مقام
هست مکتوب^(۴) الیه آن حضرت عالی مقام

عالم معلق همه از زیر وزیر هست
نه ز بهر خودش بودی و نه ز خویش وجودی

اسماک که فرموده و قیوم ابد کیست
خود آی اول سرمدی و حی و صمد کیست

(۱) وجه عالم که این رشد در "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد" آورده، (حاشیه ولی الله ص ۲۱۶).

(۲) یا بخصوص نزد این رشد که گوید "الممكن ما يوجد تارة وينعدم أخرى".

(۳) تا وجود واجبی قدم و ثابت آنکه تمام.

(۴) جمله عالم چون صنادیقی که سر کارش نهاد هست مکتوب الیه آن ذات و حمد او را معلم

ربط الحادث بالقديم قالوا: لا يكون الحادث

إلا بأصل قديم وشرط حادث

ولا يخفى أن الحوادث لو كانت غير متناهية مجتمعة، كانت فى حكم حادث واحد، فالحوادث حادث، والقديم قديم، كما كانا، ولم يقع ارتباط ولا تعمير فراغ موهوم، ولو كانت متعاقبة كانت كذلك فى حكم حادث واحد، وما نفع التعاقب فى الارتباط، ووجود الحادث الزماني فى الأزل، وتقوم القديم بالحوادث ببسطها على الفراغ غير المتناهي كله توهم، وليس تحول الحال من القدم إلى الحادث بتعاقب الحوادث، ويسطها على غير المتناهي، ووضعها فى الفراغ، وجعله طرفاً لها، ولا التقدم الأزمنة غير المتناهية المقتضية، بل هو حالة بسيطة لا تقض غير متناه تحول إلى حال الحادث، كتحويل ضد إلى ضد مثل السكون إلى الحركة، لا يكون بيراز غير متناهية، فالتحول من القدم إلى الحادث يبسط الحوادث عليه توهم باطل.

وإنما هناك مبادئ قديمة ومفاعيل حادثة، والربط بالإرادة بقدم ذاتها، وحدوث تعلقها، واعتبره يسبق الإرادة فى البشر، وتأخر المراد، فالسبق والتأخر ههنا كالقديم والحادث هناك، وهما النظير، وإذا كان الحادث بالتقضى لا غير، كان القدم ضده حالة بسيطة لا غير، لا أن الحادث جزء القدم، وكلاهما متزعا من نحو الوجود، ولا طرفان متأصلان يقع فيهما الوجود، وكذلك الخارج ونفس الأمر انتزاعيان، ثم تعطل القىض أيضاً توهم أخذ من وضع القديم زماناً غير متناه، وليس بشئ، بل الأمر كالأول فى سلسلة العدد وسائر العدد.

وإذا لم يكن القدم طرفاً للحوادث، ولا الحادث جزءاً منه، ولا هما طرفان، وإنما انتزاعيان، وعقل الحادث زائيان الحوادث، وإلا لم يعقل، فلا يقال: إنه تعطل القىض لو لم تكن الحوادث قديمة بالنوع، وإذا كان إيجاد كل منها من عدم واقعي فالقديم فاعلها بالإرادة لا طرفها، ولا علتها، فبطل قدمها بالنوع على التقضى، وانصرف نحو كل يوم هو فى شأنه إلى المستقبل، وكمال الباري فى وحدته، ولا شئ معه، ثم خلق ما

خلق بإرادته، وتعلقها بتعلق الفاعل، لا تعلق العلة، فلا تتعلق إلا بما كان عدمه واقعياً، لا لحاظياً فقط، كالحادث بالذات، وهذه العلاقة مع المقارنة الزمانية، إنما أخذت من حال العلة والمعلول، لا من حال الفاعل بالاختيار وفعله، وتعلق الإرادة لا بد أن يكون المراد مفقوداً حين تعلقها؛ لكونها طلباً، بل موجودة من العدم، وهو من المراتب الواقعية ولا بد، لا أمراً لحاظياً فقط، بخلاف حال العلة والمعلول؛ فإنها ربط طباعى لإيجابى، والاعتبارات اللحظية إنما تبدئ حيث يضيق الواقع عن إبرازها فيه، وأى شيء العدم اللاتى، ثم الحدوث اللاتى؟ حتى يقصد بالإرادة الإخراج منه، وتكون الإرادة الأزلية تحت تحليل ابن سينا، فإنه لم يخترعه إلا هو، كما صرح به ابن رشد، ولا يكون فى الواقع المقصود بها إلا الإخراج من العدم الواقعى، كما لا يخفى، فلا تحول الإرادة الإلهية عن حقيقتها لتحليل أحد، واختراعه إلى الإخراج من العدم اللاتى إلى القدم الزمانى، ويرجع إليه عنوان إرادة قدمه من بدء الأمر أيضاً، ولا فرق؛ فإن العنوان وإن كان معقولا، لكن الواقع للقدماء على حد واحد، وقد قالوا بارتفاع النقيضين عن مرتبة الذات، فعلم أن المرتبة الكذائية لحاظية فقط، لا تساوq الواقع، والمراد به واضح لا كون النقيضين جزءاً مثلاً.

وبالجملة: كل شيء فيه شيء من الواقع فقد حواه الواقع، وإلا فغير واقع، ثم إنهم يقولون أيضاً: إنه ليس فى مرتبة الذات إلا الذاتيات، فيحتاجون هنا إلى زيادة قطع النظر عن الجاعل، فلا التحليل يقف، ولا التسويل ينتهى.

والحاصل: أن القدم يجرى على جملة مواجب الواقع، والتحليل الذهنى فقط، لا تعويل عليه، وليست الإرادة شرطاً محضاً؛ لكون الفاعل فاعلاً من ذوى الإرادة، ككونه من ذوى العلم والشأن الوحدانى الذى يتفصل بعد إلى شؤون غير متناهية، ليس فى مرتبة وموطن فوق، وتحته سلسلة غير متناهية، بل هو أيضاً فى ابتداء ذلك الموطن مبدأ كالعالم الفعلى، والإرادة مع متعلقاتهما، لا كنسبة الكلى إلى حصصه، إنما يتحقق فيها، ولا كأصل ينشعب إلى الفروع، بل كنسبة مبدأ إلى آثاره المنفصلة، والانفصال بعد الوحدة توارداً على محل، لا شيكان تخاذياً من بدء الأمر، فظهر وجه عدم كون العالم أولياً مع كونه أهدياً، ومن وجوب انتهاء سلسلة العلل، وجواز لا تقضية للمعلولات، وعليه خروج ما فى الماضى إلى الفعل بخلاف المستقبل، فلا يقف عند حد، ثم إن ذاتاً وصفة كما عند

البخارى، في سورة الإخلاص، أنها صفة الرحمن، ومنها الأسماء وأفعالا وشؤوناً، وهي الأفعال، وإنما سماها شؤوناً، لأنه يريد في هذه الآية التحول فيها كالتجلى في إشارة إغراباً لا تحويلها وتصريفها، وأنه متضمن من تصريفها، فلذا لم يقل له شأن، وإنما قال: في شأن كقول الصديقة رضى الله عنها حين رآته ﷺ ساجداً: "إني لفي شأن" وأنت لفي شأن، وهذا في صدد التعجب والإغراب بحيث يرجع إلى الذات تحولاً لا تحويلاً، ثم اليوم في القرآن، كما في السجدة قد يكون ألف سنة، وقد يكون بخمسين ألف سنة كما في المعارج، وكأنه حول من الأحوال في عرفه، كما في جم السجدة، فليكن التحول من القدم إلى الأحداث أيضاً حولاً لا تقسيماً لغير المتناهي إلى حصص، ونحو منه قولهم: "يوم بعث، ويوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة" يريدون تاريخ ما وقع فيها.

وأما تقدير الصلاة فقد يقع لنا لنحو عارض الأسفار، فلا يبعد للأدوار، والاشتغال بنحو حرب الأحزاب، على رواية النسيان، ثم تلك الشؤون المنفصلة في موطن المثول، لا القيام بالذات، والحصول والحلول، وقد قرره الصدر الشيرازي للصور عند النفس، وقد أخذ الزمان من عدم اجتماع الوجود مع العلم، فذهب حديث تعطل الفيض جفاء، ولا استداد في الواقع أو الدهر، ولا في العلم البسيط، وإنما ينتزع من عدم اجتماع العلم والوجود التقيضين، ومن تقضى الوجود ويقع الوجود يدل العلم لا بعده، فلا استداد، ويحك الوجود من لوح الواقع بالعدم اللاحق، فلا معية دهرية أيضاً، فإن أخذت من إحاطة العلم فلا تثبت، ولا هم ذكروا كذلك، وإن أخذوها من حضور الزمان فلا يلزم من التجرد إلا عدم مضيه على المجرد، لا وجود كله شخصاً، ثم حضوره ووجود ما فيه، ثم حضوره كما زعموا، والأمران هناك مبادئ متصلة قديمة، وهي في طول العالم، وطوله سلسلة مبادئه، ومفعولات منفصلة محدثة في عرض العالم، وهو سلسلة داخله، وموضع الانفصال هو موضع التحول إلى الحدوث، فأخذت الأوهام السلسلةين واحدة، وخبطت وجعلت القدم امتداداً غير متناهٍ عُمر بالحوادث الزمانية غير المتناهية، وهو أيضاً جهل، والقدم حالة بسيطة، وإنما التقضى من حين جاءت الحوادث، وتعمير ذلك الفراغ الموهوم بالحوادث جهل أيضاً لا يعقل، وهذا العلم عند الله.

فإن قلت: إن كون حقيقة الباري هو الوجود الحقيقي البحت معقول، ثم كون
الممكنات شؤونه أيضاً معقول، فهناك وجود مطلق وشؤون غير متناهية، فليكن في
الخارج أيضاً كذلك، ولا أقل من طرف الماضي إن لم يكن من طرف المستقبل كذلك.

قلت: إذا رفعت الزمان عن تلك الحضرة، وفرضنا العالم كالعدم، فلا ماضى ولا
مستقبل حقيقيا، وإنما هما اعتباريان إضافيان، وإنما هناك الآن الحاضر فقط، كما أن
الموجود عندك أيضاً هو هذا، فلم يبق الأمر إلا أن يأتى الممكن ويذهب، وصار الماضي نشأ
بعد ما جاء، فإذاً اللا تناهى لا يقف من الجانبين، وتجدد أمثال لا غير، وهذا من أعجب
الأمر ههنا لم يذكره أحد فيما علمت، وإنما يذكرون حضور الزمان من الأول إلى
الأخر عنده تعالى، فيكون الماضي والمستقبل كلاهما حاضرين عنده، وما أردت هذا فقط،
بل أردت ارتفاعهما وصورتهما اعتباريين، وعدم تميز الماضي من المستقبل حقيقيا، ولا
تميز ما جعله أولاً وآخر، كعدم تميز الفوق والتحت في الكرة، وكذا الحال في ارتفاع
المكان عند عدم العالم، فالزمان والمكان إنما هما بوجوه العالم، ومتزعا لا غير،
وانتهدت المقدمة القائلة: إن الترتيب في الزمان ذاتي أيضاً، وكل حكم تجريه من هذا
النحو، كما تقول: لا تفصل التوبة على تقدير عدم التناهي من جانب الماضي إلى الحادث
اليومي مثلاً، فكأنه بالنسبة إلينا، وما جرى علينا في موطننا، فاعلمه.

واعلم أن يازاء الحالة البسيطة -وهي القدم- هناك لا يقفان لثان ههنا، ولعدم معة
الحادث لعدم التناهي بالفعل صار لا يقفياً بإزائه، وإلا لثا في مقدمات حق وجود الحادث
في الأول، وتقوم التقديم بالحوادث لا بمقتل، وإذا كان كل حادثاً، فالكل حادث، وما لا
يخلو من الحوادث فهو حادث، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، وعلى ما قررنا لم يبق في
الحادث إشكال ولا استبعاد.

والعرفاء يصرحون أن الذات الإلهية غنية عن العالم، وأوضحه بحر العلوم في
"حاشية المفاتيح" (١: ٣٩)، وإنما اقتضاه الكمال الأسعائى لا الكمال الذاتي، ثم إن
الشؤون غير متناهية بالعدد، وإذا كان خروج كل واحد منها إلى الوجود العيني بعد
العدم، وهو مستلزم لأن يكون خروج المجموع من العدم بعد العدم، وقد أوضحناه في
مقام آخر، فهو يستلزم أن يكون الأمر مفتوحاً، ولا يقفياً من الغيب إلى الشهادة، ثم إلى

الغيب، ولا يكفي في الأمر توفير مقتضى الكمال الأسامي فقط، بدون أن يراعى مقتضى كل، وتقسيم بين المجموع، وكان مقتضى الكمال الأسامي القدم بالشخص، ولم يوفر، وإنما جاء الأمر بالتقسيم، ولزم من تقدم المدم على المجموع الافتتاح، ومن عدم التناهي بالعدد وهنا عدم التناهي لا يفتقها هناك، وكان نفس اقتضاء كل قديماً، ولكن بعد التقسيم جاء المقتضى هكذا، ولا ينظر إلى كون الشؤون غير متناهية بالعدد وحده، ولا إلى تعطل الفيض وحده، بل عدم التناهي جملة هنا يصير لا يفتقها تعاقباً هناك بالتناوب، فافرق بين الاقتضاء والمقتضى قدماً وحدوثاً كالإرادة والمراد.

أو يقال: لم يكن استدعاء الاقتضاء لمقتضاء إلا كذا، وهو كما قيل: إن التعلقي يجوز أن يكون من جانب قديماً، ومن جانب حادثاً، أو يتعقد بينهما كذلك، وخروج الأمر كاجتماعي اقتضاءات كثيرة في الدهن دفعة، بل مع جواز كونها قديمة تتعاقب وتتناوب في الظهور، ويكون الاقتضاء سابقاً، والمقتضى متأخراً وقارب قول الماتريدية كان مخالفاً قبل أن يخلق لكونه تعليقا.

وبالجملة جعل الوهم الأزمنة غير المتناهية التوهمة من جانب الوهم عمر القدم وطرئه، ثم أجرى الأحكام، وليس الأمر كذلك، بل لو لم تكن الحوادث لم تكن الأزمنة، وإنما القدم حالة بسيطة أوجدت الحوادث، وهو غير متناهية كل بعد المدم، فجاء التسلسل التعاقبي اللازم في هكذا، وإلا لكان اللازمة غير المتناهي بالفعل، فينبغي أن يوجه النظر في أنه لم جاء التعاقب والتناوب بدل الاجتماع؟ وغير المتناهي اللازم بدل الجملة؟ فيروز الفيض هو الذي أوجد الأمر، وأوجب أن يك. هكذا اجتماعاً في الفيض الأقدس وتعاقبا في المقدس، وما ينسبه بحر العلوم إلى الصوفي. يخفى أن يكون مذهبهم من القدم التعوي بدون قدم شخص، والذي ذكرناه هو الذي استشكله في ج ٧ ص ٨٥ "شرح المتنوي" على هامشه، فإن الفيض هو الذي اقتضى أن تخرج الشؤون من المدم إلى الوجود، فكان بعده إذ اقتضاءه هو أن يخرج من المدم، لا أن يجعله قديماً، فإن المدم قد تقدم الشؤون قدماً تفككياً، وإن لم يكن زمانياً.

والصوفية يصيرون بعدم مجعولية الماهيات، فعلم أنهم لا يقولون بالجعل الإبداعي، وإنما يقولون بالجعل التكويني، ولو قالوا يقدم شخص لقالوا به أيضاً، وعلم

أيضاً أنهم لا يقولون بالجعل إلا في ما فيه القدرة على الطرفين، لا في ما انحصرت في طرف، وقد تصرف ابن سينا في تفسير الإمكان، وأوجد منه الحدوث الذاتي، والوجوب بالغير، صرح به ابن رشد، وتصرفوا في القدرة والإرادة، وحصروهما في طرف، وليس نحو هذا من معرفة فلسفية مستقلة، بل تلقنوا بعض شيء من العرف، ثم جزأوه، ونعم ما قال المولوى المعنوى (٢: ٣٤):

| | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| ابن جهان از به جهت پیدا شده است | که ز به جانی جهان را جا شده است |
| باز گردد از هست مـوـلـوـی نیستی | نگر تو از جهان طالب مولیستی |
| جائی دخل است این عدم از و مرم | جائی خرج است این وجود پیش و کم |
| کارگاه صنع حق چون نیستی است | جز محفل در جهان هست کیست |

وشیء منه عنده فی (٦: ٤٠):

زانکه كان ومخزون صنع خدا نیست غیر نیستی در انجلاء
واعلم أن نسبة ذلك القدم إلى عدم كل نسبة واحدة كخط مستقيم يمر على رأسه
وطرفه أشياء، فلا قرب ولا بعد بالنسبة إليه، وإنما تتعد سلسلة من تلك الأشياء في نفسها
كمعط واحد بالنسبة إلى الآخرين، له نسبة واحدة، ويتعد القطار فيما بينهم، ثم يجعل
الوهم الأمرين واحداً، وأن القدم قد مضى والحال أنه حاضر.

واعلم أنى ما وجدت مذهب الفلاسفة في القدم النوعى في الشخصيات المنفصلة،
كما اشتهر، وإنما يقولون بالقدم الشخصى في الأجرام الأثرية، ولا يقولون بالهولى
فيها، وإنما قاله ابن سينا، كما صرح به ابن رشد، ويقولون بقدم حركتها، وهى عندهم
فعل واحد ومتصل واحد وشخص واحد من الأول إلى الآخر، ويجعلون العناصر قديمة
بالشخص، ولعله يجوز عندهم فيها أن تكون تحولت من صورة إلى صورة، ولا ابتئات
ولا تنائى الآين عندهم، ولا أجد التصريح عنهم بقدم الأنواع كالإنسان وغيره قدماً نوعياً
في المنفصلات، ورأيت الدوائى تردد في نقله عنهم، وعندى أنه غلط عليهم، وكذا على
الصوفية، وهم لا يقولون بقدم شخص، وإنما يقولون بقدم الفيض بأن استمر مخرجاً من
العدم، ولكن لا يتصور على هذا إلا بالافتتاح فى الفاضل مجموعاً وجميعاً، فليتظر إذا
قبل بدوام الفيض، ولكن فى الإخراج من عدم، وأريد به كل ما أخرج هل يستلزم ذلك

قدمه النوعى؟ فعندى أنه لا يستلزمه، بل ولا يجامعه، وهذا هو الذى أوقع الناس فى الغلط، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

والصوفية يذكرون سببا ابتدائيا لكل شىء، كما فى "حاشية الثنوى" (١: ٨٥)، والفلاسفة لا يذكرون إلا للحوادث اليومية، فهو مذهب كل منهم، فخذ ما كشفنا عنه، وفات الفلاسفة والعرفاء كلهم، إن شاء الله، وخُص فى ما صدقنا عنه، وفوق كل ذى علم عليم.

وقد يدور بالبال أن الفاعل إذا كان قديما، وفعله قائما به متصلا، ومتشابهاً أمكن قدمه، كمتحرك فرضناه قديماً مع فعله الكفائى، وإن كان متقضياً وسبباً لا ينقبض العقل منه، والوجه فيه أنه فعل واحد على نعت الاتصال، وحقيقة المتصل كذلك فرض الأجزاء فيه، فرض لا يؤمن أن يتبدل الأحكام عن الواقع بذلك الفرض، فإن خروج الشىء عن حقيقته بفرض قد يجبر ذلك، بل يلزم قلب الماهية من حيث لا يدري، وهو الذى يجيبون به فى عدم كون المتصل غير متناه فى البعد، مع كون أجزائه التحليلية غير متناهية، والسر فيه ذلك، لا ما اكتفوا به من التفسير، وعدم وجودها انفرازا، بل انتزاعاً فقط، بل الأمر أن بفرض انفرازاها يخرج المتصل عن حقيقته من حيث لا يدري الفارض، وتبطل الأحكام، بخلاف ما إذا كان الفعل متصلا، وغير متشابه كأشخاص نوع، فإن تلك الأشخاص لا انفصال بعضها من بعض الحكم بافتتاح كل، ثم بافتتاح المجموع فيها هو الحكم الواقعى، وبفرض وحدته يخرج المتصل عن حقيقته لا يؤمن من بطلان الأحكام به، ولزوم باطلها، ويتردد فى نحو توارد الصور النوعية على مادة مع نعت الاتصال، وعدم الابتئات، فإنها غير متشابهة، ولكنها متناسبة فى القريب غاية التناسب، أو هو فعل واحد كالحرقة، أم أفعال كثيرة مع كون المادة واحدة وقائمة مقام وجودها للتركيب الاتحادى، فهو تطور، وقد يقال: إن بضيق نطاق حقيقة الشىء من أن يسهه القدم يخرج إلى التعاقب والتقاضى؛ لما لم يخرج جملة إلى الوجود خرج متعاقباً، فهو أيضاً حادث بمجموعه، وإن لم نقل فى المتصل إن كل جزء إذا كان حادثاً كان الكل حادثاً لما ذكرناه، ولكن ههنا مانع آخر، وهو أنه كيف خرج غير المتناهي المتعاقب إلى الوجود، ولو من طرف، ولعل ذلك ينافى كون حقيقته متعاقباً، ولا فائدة فى تقدم التعيب على الشهادة تقدم ذاتياً فقط، بل المناسب التقدم

الافتكاكي، وبه يظهر حق الحادث، وهو خروجه من كتم العدم، والانفصال بعد الاتصال بعدية انفكاكياً، كما ذكره العرفاء، وذكره في "فتح العزيز" من سورة الدهر من ظهور حقه، وحالته الأصلية مرة، ولك أن تعبر هكذا، أنهم جعلوا الحادث موازياً ومساوياً للقدم، والأمر أنه في طرفه في السلسلة لا على العلوية، أو اللزوم إيجاباً، بل فعلاً اختياريًا بعد أن كان الجانبان تحت القدرة، وبعد أن أريد إخراج كل من العدم الواقعي لا للمحاطى، وبعد أن أريد إظهار حق كل في الواقع، وبعد أن فهم أن المحاط قد لا يكون واقعياً، وأن القدم يأتي على كل الواقع لا بعضه، والأمر على التحول انقباضاً بعد اتصال وانفكاكاً بعد وحدة.

واعلم أن إرجاع الإمكان إلى الاحتياج والافتقار، أو المعلومية كله تصرف منهم، أو من ابن سينا تصرف في تفسير المواد الثلاث، والواقع أن كون الشيء ضرورياً، وممكنًا، وممتنعاً كل ذلك من حقه وتلقاه، ولم يؤخذ الإمكان إلا من وجود الشيء مرة، والعدمه أخرى، كما فسره ابن رشد، وهو نظير أو إلههم بالنظر إلى حال الشيء في نفسه، لا بالنظر إلى العلة، وكيف يذهبون إليه في الحال الطبيعية، ويقولون: إن للمعلول بالنظر إلى نفسه ليس، وبالنظر إلى علته أيس كما يقوله ابن سينا، ونوقش معه في حواشي "شرح العقائد المضدية" مع كون العلة والمعلول كليهما على حال في عدم الضرورة، فإنما أخذوا المواد من حال وجود الشيء لا غير، ثم تصرف فيه ابن سينا، وهو يقول كما في "حاشية القاضي" للخير آبادي ما جعل الله المشرق مشمساً فكذلك الضروري وإن كان معلولاً وموجداً ضروري بحقه، وكذلك قالوا: إن الإمكان لا يكون بالغير، وإن أمكن أن يكون بالنظر إلى الغير ممكنًا، وكذلك ممتنعاً بنظر، فكذلك يتبين أن يكون الرجوب لا يكون بالغير، وقد صرح به ابن رشد، فإن أريد به سلب عدمه ما دام موجوداً، فسهل، وإن أريد به أنه قد دخل في قوامه شيء زائد، فلعله قلب ماهية، وكذا الحادث الذاتي تصرف منه نوقش فيه، ونحو هذه التحليلات يجريه الذهن في الواجب لذاته، فإنه وجود يدل العدم اتفق، وإن لم يكن بعده مثلاً.

[هل الوجود عين ذات الله أو زائد عنها؟]

واعلم أيضاً أن الأحسن أن يقال: إن الواجب لذاته ذات هي عين الوجود، وهو مذهب الفلاسفة، كالتور لا يزيد نوريته على ذاته، واختاره الشيخ المجدد والشيخ ولي الله، فإن من قال: إنه عين الوجود جره ذلك إلى مسألة وحدة الوجود، ولا بد، وهو الدليل لهم عليه، والباعث الأول، ولذا لم يقل هذان الشيخان به، ولما أنكرا وحدة الوجود، كما صرح به الثاني في "الطاف القدس"، أنكرا كونه نفس الوجود، وهو المنشأ لهما في ذلك، فاختارا مذهب الفلاسفة.

والمتكلمون لما رأوا أن كل ما أعطاه الباري لغيره هو زائد على حقيقته، قالوا بزيادة الوجود أيضاً، وهو الداعي لهم إلى ذلك، ثم لا يقولون بالعلية، وإنما يقولون بالقيام بالغير، أو الاستلزام ويكتفون به، ولا يرجعون ذلك إلى العلة، ولعلهما نوعان، فيلزم قلب الماهية من حيث لا يدري، ويبحث في السلم هل الضرورة تعلل ومنشأ هذا، فهي انتظار تبطل الأحكام بتحويل نوع إلى نوع، وإذا عرفت هذا عرفت ما الداعي إلى مسألة وحدة الوجود، ولذا أصبروا على عينية الصفات أيضاً، وهؤلاء على زيادتها، ولا يلزمهم أن يقولوا ويتقوهوا بإمكانها، ويخرجوا من نظر إلى نظر، لعله خروج من نوع إلى نوع، وقلب ماهية، والفلاسفة لهم في جعل اللازم أقوال، وانفقوا في جعل الملول أنه لليلة، ثم فسروا للزوم بما يرجع إلى العلية، فيلزمهم التهاوت حينئذ.

لو كان أحد على غير كرة الأرض، كالزهرة والمريخ، ولم يعلم بحركتها اليومية لم يعلم بزمانها أيضاً، وسبباً إذا كان تمام الفعل سرعةً وبطأً تابعاً للكرات فلا يعلم أصلاً، كما لم تعلم نحن ساكنوا الأرض بحركة غيرها حركة يومية محورية، فتعدد الأزمنة من هذا الوجه متحقق ولا بد، وأما نحو حكاية الجوهرى، فيمكن أن يكون تطوراً مضى على تشبيه ذلك، ونبه هو بالرؤيا عليه، أو على بذنه المكسوب في المنام، ومثل في الخارج، وجرى عليه ما جرى، ولم ينبه هو على ما في سائر المسكونة، وإنما حال الزمان بعلمه.

وهناك عدم الزمان كما في حق النائم، ولعله طلى الزمان إن كان في حق غير نائم، وبسط الزمان كما في حق صاحب الرؤيا من رؤية أشياء كثيرة في زمان يسير، فلو أخرج هذا الأحد في غير الرؤيا كان بسط الزمان بالنسبة إليه، وهناك سرعة تمام الأفعال

بالآلات الميكانيكية، وسرعة نبات الزمان واليقطين عند أصحاب الشعوذة بأنزال^(١) ما في الخيال إلى الحس، وهناك زرع واحد من أهل الجنة، فبادر الطرف نباته واستواءه، وهناك خفف على داود القراءة فجعله تخفيفاً عليه لا تصرفاً في الزمان، وهناك وقوف الشمس ليوشع على الصلاة والسلام سماه وقوفاً لا غير، فتلخص على ونشر بالإضافة، وسرعة وبطء في التحركات، وما يطبق على الحركات كالقراءة، ويمكن وقف العالم من الاستحالة، وإخراج أحد إلى موطن يرى هناك تقضياً، ثم يرجع فلا يرى ههنا كوقوف الساعة المصنوعة، وكل ذلك واقع كل أحد، وإن لم يخرج للزمان حقيقة مستقرة، والوقوف عن الاستحالة، كما في قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لِمَ يَتَسَنَّه﴾، ولعل في قصة أصحاب الكهف إشارة إلى مسألة^(٢) على الزمان والذي فهمته إلى الآن أن الطلي بالنقل إلى ما فوق من المواطن، كما ذكره صاحب "غاية البيان في دراية الزمان والمكان" والنشر بالإنزال إلى ما تحت، والنقل إلى ما فوق يكون للمتجربين، وكفى به عارفاً، لأنهما يتواردان على زمان في موطن واحد، ولا بد من الإخراج والنقل للتنبيه والإعلام، ولعل هذا وضع الرؤيا، وهو ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس﴾، وصاحب الرؤيا لا يعلم بالاثنية، وقد تعرض بحر العلوم^(٣) في "شرح المنوى" من الدفر الخامس له في قصة الزاهد مع الجارية، ولم يفتح، وأشعار المنوى تشعر أن النقل إلى ما فوق هو البسط باعتبار البركة حيث قال:

سيسر عارف هر دمے تا تخت شاه سيسر زاهد هر مہے يك روزہ راہ
أى سار في شهر سیر یوم واحد:

گرچه زاهد را بود روزے شگرف کہ بود يك روز او خمسين الف
فسد هر روزے ز عسر مرد کار باشد از سال جہان پنجہ هزار
والظاهر من كلام الشارح أن الجوهري نفسه أخرج إلى موطن هناك الامتداد

(١) ثم الإنزال إلى الحس إما كما يفعله الصمد الشيرازي في "المبصرات": ليس خارج الحس، وإما كما ذكره ابن خلدون في "الكهانة"، ولعله خارجه أيضاً، ولعل المرأة أيضاً رؤاه برزت إلى الحس، وترجع حكاية المنوى رؤيا الجنادى والمصرى في الدفنة مصاكساً من أول بحر الدفر السادس.

(٢) أشار إليه في المنوى ص ٢٠٥.

وانصرام الأمور كذلك، بخلاف ما ههنا، والصدر الشيرازي يذكر طي الزمان في حق أهل الجنة، وإن تحقق صبور غير متناهية لا يستحيل عند ذلك، وقد يقال: إنهما واردان على محل، فاعتبار الزمان هو الطي، وباعتبار ما قضى فيه من الأشغال الكثيرة هو النشر. وقولهم: "ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث وإلا لزم وجود الحوادث الزماني في الأزل" فيه نظر؛ لأن قولهم: "إذا كان كل دورة مثلاً حادثاً كان الكل حادثاً"، إنما يلزم فيه أن يكون الكل حادثاً بالذات، لا بالزمان، لا لأنه يمكن أن يكون حكم كل فرد مغايراً لحكم المجموع، كما إذا كان كل جزء ذراعاً لا يكون الكل ذراعاً، لأنه ما ذا أراد يكون الكل ذراعاً أكون كل جزء ذراعاً، فهو صادق كاللبنات المنتشرة، بل هو صادق فيما إذا وضع بعضها على بعض أيضاً كان الكل ذراعاً في الطول، لا في الارتفاع، وكان الكل في الصورة الأولى شيئاً مجموعاً بالوحدة الاعتبارية، لا شيئاً وحدانياً، ومن قال: "إنه إذا كان كل جزء ذراعاً لم يكن الكل ذراعاً" أراد بالكل نحو هذا، وهو كل حقيقي، والكل يطلق على كلا النوعين.

مراتب الكثرة

ومراتب الكثرة أربعة: - على ما ذكره في مصباح الدجى - كثرة مع الهيئة دخولاً، وكثرة مع الهيئة عروضاً، وكثرة من حيث هي وحدات، وكثرة هي كل وحدة وحدة، وإذا كان كل جزء حادثاً، فهو كما إذا كان كل جزء أبيض كان الكل أبيض ولا بد. ووجه الفرق أن كونه ذراعاً مما يدخل في متعلقات التأليف وجواجه، وليس مما لحق من خارج التأليف، فافترق فيه الجزء والكل، كافتراقهما بخلاف الأبيض والحادث؛ فإنهما لا يدخلان في تقوم التأليف، فلم يفترق الأمر، لأنهما لم يدخل^(١) في الامتداد، بل نقائل أن يقول: إن قولهم: "إذا كان كلاً واحداً من الأفراد حادثاً بالحدوث الزماني كان الكل حادثاً بذلك الحدوث" صادق بأن يكون الحدوث ميثوقاً في الأفراد، ويتصف الكل بوصف فيها، ويكون هو في الواقع مبسوطاً على الأزمنة غير المتناهية، كالمرجبة

(١) راجع للنساج ص ١١٩.

الكلية ومصداقاتها، وهو الذي استقر عليه في "حاشية الأسماء" (٢٤٢:١)، وصرح به ابن رشد في "تهافته" و"الكشف" بخلاف الفارابي في "كتابه"، والصواب في مراده ما ذكره الملا نظام الدين، وفي الواقع ما ذكره السيد الباقر بالنسبة إلى أفلاطون، وأفلاطون يخيّل وجود حوادث لا أوّل لها. (حلّ المعاد ص ٤٤)

بل لأننا إذا قلنا كل جزء حادث كان هذا استغراقاً ذهنياً، لم يحصر ما في الخارج بين الحاضرين على تقدير عدم التناهي، وكان إطلاق الكل فيه حكم ذهني فقط، لم يأت على كلّ ما في الخارج تفصيلاً، ولهذا شرط في إجراء برهان التطبيق الترتيب، والوجه فيه أن الذهن يمر فيه ماضياً، فيجد ما دام ماراً كل جزء حادثاً، فيظن أنه على الكل، وفي الواقع ما أتى إلا على متناهٍ، بل لعل إطلاق الكل على غير المتناهي من ضيق العبارة، وإنما الكل ما كان محصوراً، ثم عند الذهن أحكام صادقة في التناهي يجريها في غير المتناهي، وهكذا الحال في السلمي وغيره، فلا يظهر انحصار الوتر في الساقين على تقدير عدم التناهي، بل يذهبان ويذهب، ولا يقفان ولا يقف، وإطلاق الكل في أمثال ذلك ضيق في العبارة، وإن شئت فقل توسع، فقد قيل: إذا شاق الأمر اتسع، ثم يعارض بأنه إذا كان الفلك قديماً مثلاً، فهو فاعل قديم يمكن أن يكون فعله قديماً في الدورات، وكل دورة حادث زمني، لكن لم يتخلل العدم فيما بينها، فعدم الدورة اليومية مثلاً في أمس عدم لها لا لأصل الحركة، فتكون متصلاً واحداً دائماً، وكذا في الأشخاص من نوع، وإن تخلل العدم بين زيد وغيره، لكن لم تتعدم السلسلة رأساً، فكان قبل زيد عمرو مثلاً بدله، فانهض النوع هكذا، ولم يتأب أيضاً قولنا ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وأيضاً سلسلة مادة زيد مثلاً مع صورها المعتورة عليها قديمة، وكذا سلسلة مادة عمرو مثلاً فذلك (١) سلاسل كل على حاليها، بقي أن ما كان غير متناهٍ كيف وصل بالانقضاء إلى الحادث اليومي، ولا فرق بين المستقبل والماضي في عدم خروج الجملة إلى الوجود، ولا ينتقض بقدم الباري،

(١) كيف تأخر العلول عن القلة القائمة ج ٢ ص ٩٢ من متنازع السنة ١ ج ١ ص ٤٢ و ج ١ ص ٥٨-٧٦، وقضية الاستعداد ج ١ ص ٩٤ و ج ١ ص ٨٩ و ج ١ ص ٤٦، وسلسلة حوادث لا أول لها في الرب، لا في المربوب ج ٤ ص ٢٧٦ من الهامش و ج ١ ص ٣٦ من الحرف، وسؤال الأمدى عليه من الهامش ج ٣ ص ١١٥ و ج ٢ ص ١٣٦ منه و ج ١ ص ٢٧٢ منه، وكلام الأبهري في حدوث العالم ج ١ ص ٢٣٥ منه، ورد الاستعداد ج ١ ص ٢٣٦ منه، وحدث المادة ج ١ ص ٦٧ منه وجوب الصفات ج ١ ص ٧٢ لا إمكانها من الأصل.

فإنه لا يمضي عليه زمانٌ في الواقع، فإنه وجود في مقابلة العدم لا يمضي عليه جزء، فجزء من الزمان، بل هو توهمٌ من الذهن بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئاً فشيئاً، وكذا لم يخالف الفلاسفة في حدوث المتغير، أى ما يتغير في نفسه، ويلحقه العوارض، فلم يذهبوا إلى قدم المركبات بأشخاصها لهذا، والدليل على إثبات الواجب اختلاف الأنواع تنوعاً، وهو الدليل على إثبات الإرادة، فإن الاختلاف لا يمكن إذا رجعا الموجودات إلى قدر مشترك، وهو الوجود بدون اختلاف أصلاً سوى الفاعل المختار، ولا بد لكل متغير من ثابت يرتبط به، فسبحان الذي يغير ولا يتغير، وبقاءه لا يقتضي امتداداً، فإنه وجود في مقابلة العدم، بخلاف بقاء غيره، وفي الفلسفة الجديدة أن الكواكب تتفرق بعض أجزاءها عند انقضاء الشهب، ولا بد لكل متحرك من محرك، ولكل متحرك من ثابت، وإلا لزم التسلسل فإن الشيء لا ينتهي إلا بضده، فيذهب السوداء^(١) مثلاً ذاهباً حتى ينتهي بضده وبعدمه، والمادة لا تصلح لذلك، فإنها متحركة في نفسها من استعداد إلى استعداد، ولا بد للحادث من قديم حتى ينتهي، وأيضاً ليست المادة محلاً للصورة الجسمية على ما زعموا، بل تصورت صورة جسمية أولاً، وتصور نوعية ثانياً، كما ذكره الشهرستاني عن أفلاطون.

ولعله هو المراد بنفيه الهولي، وأن الجسم هو الصورة الجسمية فقط، كما في "شرح التجريد"^(٢) و "الكليات" لأبي البقاء، فليست الهولي لتصبحيح الفصل والوصل، بل لعله لا يعقل الفصل إلا أن يرد على المتصل، وصورة الرحي كما أورد لا يتمشى في أجسام صغار أيضاً بأن نفرض على المحيط صغيراً نحتاج عند المركز إلى أصغر منه منفرداً، وليس فالوجه أخذ واحد في حساب اثنين مثلاً، فالوهم يستنكر ربط الحادث بالقديم، وفي الواقع لا يمكن ارتباطه إلا بالقديم، كتعليق التناوب بالنسقف، ولا بد لحافظ العالم وتوحيده أن يكون خارجاً منه، والممكنات شؤونه، وهي معلوماته موجودة في حد ذاتها، ولا ينسب وجودها إليها حتى يتحقق، فإذا نتحد بها، وهو مسألة تتعلق العلم

(١) راجع "الأمثل" ج ١ ص ١٧١.

(٢) وعن الإشرافية في "النظامية" ص ٣٣٣ و ٣٣٢ و ٣٣٦.

بالمعدومات، وكذا لعل الإرادة إرادة جزئية لها تعلقات كمحاذاة^(١) الدائر بالدائرة لا لأحداث، وتعدّد الصفات على سبيل اليدلية، أو الترتب كل الذات بدلا، فلا يخالف الوحدة، وراجع "الفتوحات" (١: ١٢٣ و ٢: ٤٧٥ و ٣: ٣٧٠)، والتعلق العلمي بالمعدوم يفيد وجوده العلمي دور معية لا دور تقدم كإيجاد المعدوم (٤: ٢٠).

قال بعضهم: ما عند الله هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الأشياء منها منزلة الظلال والأشباح، وما عند الله أحق بها مما عند أنفسنا، قال بعض العلماء: العلم هناك في شيعة المعلوم أقوى من المعلوم في شيعة نفسه اهـ.

ونقل الشهرستاني عن أولوجيا أنه لا بد لكل متحرك من محرك، فأما المحرك يكون متحركا فيتسلسل اهـ، وعن أفلاطون أن المحرك الأول يجب أن يكون ساكنا، وإلا تسلسل القول فيه إلى ما لا نهاية له اهـ، وفي رأى ذى مقراطيس وشيعته قالوا: إن الهولمي (٢: ٦٢٣) لو كانت أولية قديمة لما قبلت الصور، ولما تغيرت من حال إلى حال، ولما قبلت فعل غيرها إذ الأولى لا يتغير اهـ، وقال معلّمهم فمحرك العالم واحد، لأن العالم واحد اهـ، وفي حكاية فرفوريس عنه، ومن رأى فرفوريس نفسه هو معنى حركة ما سيكون بارئ از ناسخ التواريخ، إزائك عورس ودر ابيدقاس از مغارف وجدى شهرستاني - أن كل جسم إما ساكن وإما متحرك، وهنا شيء يكون ما يتكون ويحرك الأجسام اهـ، ولما كان البارئ تعالى موجودا، ففعله الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود، ففعل فعلا واحدا، وحرك حركة واحدة، وهو ما يقوله الموحدون، قال: فأول فعل فعله هو المجدور، إلا أن كونه جوهرأ وقع بالحركة، فوجب أن يكون بقاءه جوهرأ بالحركة، وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأول، لكن من التشبيه بذلك الأول اهـ، ونقل عن معلّمهم^(٢) أيضا ما يدل على حدوث العالم بخلاف ما نقله ثامسطليوس، واعتمده ابن سينا، ومن رأى غاليس الملعلي أن الوحدة الخالصة تنافي كون شيء غير

(١) والمحاداة والموازاة وأما أنها من الأمور الطبيعية لا الطبيعية لها واقع آخر كالأندرونيات، ولها حلول طرفاني لا تنقسم ولا تنقسم

(٢) وهو مدعي الإفراتية كما في النظامية ص ٣٢٤، وراجع للمهاج ج ١ ص ٦٢ و ج ١ ص ٤٢، وهامشه ج ١ ص ٢٦٠ و ص ٢٩٦، وروح المعاني ج ٨ ص ١١٢، وفي الهامش ج ١ ص ٧٠، ولم يلبث في كتبه للعلم فاعلا موجبا له بذاته.

الميدع، ومن رأى أنكساغورس أن الجسم الذى تكون منه الأشياء غير قابل للكثرة، قال: وأوماً إلى أن الكثرة جاءت من قبل البارئ تعالى، ومن رأى أنكيمانس أنه كان يقول: إن هذا العالم يدثر ويدخله الفساد والعدم من أجل أنه سفلى تلك العوالم، ونقلها، ونسبها إليه نسبة اللب إلى القشر، والقشر يرمى، وفي آخر رأى أنبازقلس عن أنكساغورس أنه قال: هو ساكن لا يتحرك لأن الحركة لا تكون إلا محدثة، ومن حكماء أهل المطال أن جرم النفس مستبطن فى جسمها فى هذا العالم لمشكلة هذا العالم ذلك الأمر، وفى ذلك العالم يكون الأمر بالعكس، ومن حكم الشيخ اليونانى قال: الغائب المطلوب فى طى الشاهد الحاضر، وفى كلمات أرسطاطاليس عن بعضهم أن المبدأ الأول هو ظلمة وهاوية، وفسره بفضاء وخلاء وعماءة، وفى شبه برقلس مذهب أرسطاطاليس فى عدم تعلق العلم بالجزئيات الكائنة الفاسدة، فالأول ما تذهب الفطرة إلى حدوث العالم؛ لأنه متغير ثم يتفلسف ويخرج وجهه بالتكلف للقدم، ولا بد من حامل حركة ومحرك غيره، ولا بد من الانتهاء إلى واحد لا ثانى معه، ولا غيره، وهو كان الله ولم يكن شيء غيره، وراجع "الفتوحات" ٨٧٩:٢ و ٦٠٠:٢ و ٤٨٠:٢ و ٥٧٦:٣ و ٦١٤:٣.

واعلم أن العلول تنزل للعلة؛ لما كان عن ذاتها كان متصلاً بها، وابتدأ من حيث انتهت كالضياء مع القمر، فيلزم على العلة أن يكون البارئ مع البرية سلسلة واحدة متصلاً بعضها مع بعض، تعالى الله عن ذلك، ولا تؤثر العلة إلا بأن يفيض منها، ويخرج منها شيء، وهى الصفات، والذات لا تؤثر إلا لمحتى فيها، وهو لا يبطريق الاستكمال، بل بطريق الفيض، كما فى "حل المعاهد" ص ١٤٢.

وفى "الزوراء" للذوانى أما تبين لك بما قرع سمعك فى الحكمة الرسمية من أن حدوث شيء عن لا شيء محال، أن الشأن فى الحدوث الذاتى أيضاً كذلك، فإذن العلول ليس مبياتاً لذات العلة، ولا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤونه، ووجه من وجوهه، وحشية من حشياته إلى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة اهـ، وكذلك ذكروا فى لوازم الماهية.

قال فى "الزوراء": إذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محدد التغير والتبدل، وعبرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة، وجدته شأن من شؤون

العلة الأولى محيطاً لجميع الشؤون المتعاقبة، ثم إن أمتعت النظر فقد وجدت أن التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد، وغيبويتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت حيطتها.

وأما المراتب العالية عليه، فلا تعاقب بالنسبة إليها، بل الجميع متساوية بالنسبة إليها، ومتجاوزة في الحضور لديها، فما ظنك بأعلى شواقي العوالم ليس عند ربك صباح ولا مساء، قال في الحاشية: إن الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة إلى الله تعالى، فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتيب وتعاقب، وقال: إنها أي الحوادث الكونية ترجع إلى أمر واحد مسعمر أزلاً وأبداً لا تبدل فيه، لكن يفرض فيه أمور متكررة بحسب الفرض متغيرة بحسبها متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها من حيث المقارنة بالزمانيات، وعدمها، وذلك النسب الواقعة معلولة لذلك الأمر الواحداني دفعة واحدة الخ، ومثله في السؤال الحادي والستين من "الفتوحات"، فهناك، أي عند الله شأن واحد، وبالنسبة إلينا شؤون، كاندراج المعلومات في علمه الفعلي كثرة في واحدة، وليس على الله بمستكثر أن يجمع العالم في واحد، والزمان عندنا من الأحكام العقلية الانتزاعية كزوجة الأربعة، وغيرها، ينتزعها العقل من الواقع، ثم لا يجوز فيها تغييراً لأنها ليست واقعة أولاً، بل آثاراً للأشياء بعد وقوعها، وكذا الزمان أخذ من ترتيب الأشياء فيما بينها بعد وقوعها، فلم زال العالم لم يتميز أزل من أبد، كما هو الأمر عليه في نفسه (٣: ٢٣٦)، قال بعضهم: وقد علمت الفرق بين فعله، وأثره، ففعله الوجود مطلقاً، وأثره لوازم الوجودات من الماهيات^(١)، فلم يتصور بعد تغييره، وهذا أمانة كونه انتزاعياً لا غير كالعدد، ولا يعود منه على الباري إلا نسب، ولعله ليس زماناً واحداً، بل هناك أزمنة في مواطن كتعدد الأمكنة، كقصصة الجوهري^(٢) من السؤال الثاني والستين من "الفتوحات"^(٣)، وإذا كان كذلك فلمح البصر عنده تعالى في الواقع زمان طويل عندنا، وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون^(٤) ليس اعتدالاً فقط، بل هو في الواقع هناك كذا، وهنا كذا، إذ هناك وحدة،

(١) فإن مقولة النسب لا تبدل، وإن لم يكن لها وجود عيني (١: ٢١٥ و ١: ٢٧٨ و ١: ٢٨٥ و ٢: ٥٥٤).

(٢) وهل من ليست يوماً أو بعض يوم.

(٣) راجع منها ج ٢ ص ٦٦ وج ٣ ص ٩٥ وانظر ج ٢ ص ٥٨١ وج ٢ ص ٨٠٣.

وهنا كثيرة، فالأزمنة في العوالم كثيرة كزمان الحركة السريعة، وزمان الحركة البطيئة، إذا لم يجعلنا من زمان كلى وجزء، بل جعلنا زمانين متباينين، ولكن في موطين، وما الوجه أن يحال الزمان على حركة واحدة، ولا يجعل متعددًا بتعدد الحركات، فإذا تعدده بوجوده، وهذا عما أراه ذهب إليه أحد، أو لم يذهب. أريد به أن زمانًا سريعًا في عالم يساويه زمان طويل في عالم آخر، فهناك أزمنة كالعوالم خمسون ألف سنة على بعض، وكوقت العصر على بعض، والزمان عندى تحت إدارة الإرادة، والتصريف كيفما صرف: **لجسمت في فؤاده همم** **ملا فؤاد الزمان أدناها**

(وإن لم يكن تحتها امتداد فتحت الدهر)

فسوان أتى دهره بأزمنة **غير هذا الزمان أبداه**
وإذا كان الأمر كذلك سهل تصور قديم غير زمانى لم يمر عليه زمان، كما لم يمض على العدم المحض المقابل للوجود المحض زمان، وهو وقوع الزمان بدل العدم لا بعده، كما ذهب إليه بعضهم:

وإن قميصاً خيط من نسج تسعة **وعشرين حرفاً من معاليه قاصر**
وهذا تعالى هو الذى عبر عنه الشرع^(١)، فقال: "إن الله هو الدهر" ولم يقل: إنه الزمان، والله أعلم.
وقد قيل:

حلف الزمان لىأتين بمثله **حنت بميثك يا زمان فكفر**
فالقديم هو واحد بذاته وصفاته وشأنه، وشأنه إما شأن واحد يظهر لنا شؤوناً، ولا يجرى فيها حكم الزمان، ولا يعود منه إليها إلا تسب، كتقدير البروج في الفلك الأطلس بما تحتها، وهو في نفسه أطلس، وإما شؤون^(٢) كالبحر وأبواجه، ولا يلزم قدم العالم؛ لأن إبقائه في كتم الغيب أيضاً شأن، ولا يعود عليها حكم الزمان؛ لأنه بعدها.
ثم إن الأمر لما كان من تطور القديم بالحدوث تزلزلاً، فالعالم بعض من تلك السلسلة،

(١) الثالث والعشرون من "الفتوحات" و ١٠٢: ١ و ٧٧٩ و ٣٧٤: ٣ و ٢٦٦: ٣ و ٢٦٦: ٣ مفضلاً و ٣٤٦: ١ و ٢٠٣: ٣ و ٢٥٤: ٣ و ٢٩٠: ٣ وفيه علم على الزمان ونشره في "روح المعاني" (٤: ٤٧٣).

(٢) راجع "الفتوحات" (٣: ١٤٦) و (٣: ٣٨٨) و (٤: ٤١٣) و (٢: ٢٧٦) و (٢: ٢٨٩).

فقد جهل من قال بقدمه، وإنما اللازم قدم المبادئ، ونظير^(١) تعدد الأزمنة في المواطن
انحياز نحو السماء في الكبر في الباصرة، فأى جزء ذهب من السماء وأيه بقي، فهو
اختلاف الامتداد لشيء واحد في المواطن، وهذا في الشاهد، فليقس عليه الغائب (ج ٣
ص ٧٧٩)، ﴿وما أمر الساعة إلا كلمح بالبصر أو هو أقرب إن الله على كل شيء قدير﴾
من النحل والقمر، وما ذكروه في آية الحج: ﴿وإن يوماً﴾ اه، إنما يلائم لو كان النظم وإن
ألف سنة بما تعدون كيوم عند ربك، وكذا في آية السجدة وأحسن في "الكشاف"
هناك، فجعله غير متناه^(٢) في نفسه مقطوعاً من السلسلة، وإنما تكون السلسلة بمجموعها
من حيث المجموع كذلك، ويكون العالم ذيلاً للمبادئ بحيث تتعد سلسلة واحدة طولاً،
فأخذه في نفسه سلسلة مفردة، فعنده ذات وصفات وشؤون وعالم، ثم أخذ العالم في
نفسه غير متناه، فقطعه من السلسلة، ثم لو كانت الشؤون متناهية لرئيس القدرة متناهية،
فتناسب أن يكون شأن وحداني^(٣) تحقفاً هناك ينفصل إلى شؤون غير متناهية
منفصلة كالعلم الفعلي، والإرادة مع المتعلقات، وهذا سر كونها غير متناهية لا تقف عند
حد، ولو خرجت كلها إلى الفعل مرة لترجم أيضاً تنامي القدرة، وتطولها بعد ذلك،
فتناسب أن تكون على سبيل التعاقب، وهذا سر أبدية العالم^(٤) بمعنى أنه لا يقف عند حد،
فإذا كان تفصل الشؤون^(٥) على التعاقب، ولا تقف عند حد، ومنها العالم ظهر وجه
عدم كونه أزلياً، ووجه كونه أبدياً في الآتي كالعدد، فالعالم آخر أطوار الوجود في
سلسلة متعاقبة، لا أنه بهذا ما عند الله محاذاة سلسلة بسلسلة كمحاذاة المحكي عنه مع
الحكاية، راجع "الفتوحات" (٢: ٣٢١)، فمن جواز قدمه، وأنه لا أول له، فليجوز تحقق ما
بالعرض بدون ما بالذات؛ لأنه كلما تقضى نظره في السلسلة لم ينته، ولم يأت على ما
في الخارج، وإنما هو حكم ذهني، إذا لم يستوف ما في الخارج لم يوفق به بعد فرض أن

(١) تقرير دليلي ص ٢٣٩.

(٢) راجع "الفتوحات" ٣٧: ٣ و ٤٤: ٣ و ١٤٢: ٣.

(٣) الفتوحات (٥٤٨: ٣) و (٥٠٥: ٢).

(٤) الفتوحات ج ٢ ص ٦٠٣ و ج ٢ ص ٥٨٦ و ج ٢ ص ٣٧ و ج ٢ ص ٣٨٢.

(٥) ولو لم تفصل متعاقبة لما ظهر أشخاص لشخصياتها، وهو في "الفتوحات" ج ١ ص ١٥٢ و ج ٢ ص ٣٧٠.

أحكامه على غير المتناهي غير صادقة، فيضطر إلى أن يقول: إن السلسلة بأجمعها ممكنة العدم، والشئ ما لم يجب لم يوجد.

ثم إن البشأن في اللغة يقارب الإرادة، وذكره في "الفتوحات" (٦١٤:٣) بما لا يقتضى أثرًا منجزاً في العالم، وأنه أمر وخذاني في نفسه، وإن كان تفصيله في ثاني الحال بالنسبة إلى العالم على سبيل التعاقب، وج ٣ ص ٣٣٧، وج ٣ ص ٢٦٣، وج ٣ ص ٧٠٣، وج ٣ ص ٦٧٣، وج ٣ ص ٦٦١، وج ٣ ص ٥١٩، وج ٣ ص ٤١٤، وج ٣ ص ٣٩٩، وج ٣ ص ٢٦٣، وج ٣ ص ٢٨٠، وج ٣ ص ٢٥٣، وج ٣ ص ٢٣٦، وج ٣ ص ٣٧٣، وج ٣ ص ٥٦٠، وج ٣ ص ٧١٠، وج ٣ ص ٥٩٧، وج ٣ ص ٥٣١، وج ٤ ص ٣٤٣.

ثم إن العالم لا يزال مسافراً أبداً، فالله صاحبه أبداً، فهو بعينه يسافر من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، والحق معه صاحبه، وللحق الشئون، كما قال تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾، وج ٤ ص ٢٥٧، وج ٣ ص ٥٧٨، وج ٢ ص ٢٧٦، وج ٢ ص ٢٢٠، وفي ج ٣ ص ٢٦٨، فالدهر من حيث عينه يوم واحد لا يتعدد، ولا ليل له ولا نهار، فإذا أخذته الأسماء الإلهية عينت بأحكامها في هذا اليوم الأولي الأبدى الذي هو عين الدهر الأيام الإلهية له، وذكر الأيام الإلهية في ج ٣ ص ٧٣٧، وج ٣ ص ٢٣١، وفيه علم توقف الأسماء الإلهية بعضها على بعض، وإنها تغطي بال مجموع أمراً لا يكون يعطيه فرد من ذلك المجموع.

والحاصل أن الأسماء مجتمعة تحققاً، ومتميزة أحكاماً، أو متداخلة في بعضها، ولا بد لها من مظاهر متعاقبة في الخارج، وإن كان الترتيب في الأسماء عقلياً، كتقدم العام على الخاص، لكن لا بد في الخارج^(١) من الانفراز، فجاء التعاقب ولا بد، ولو كان

(١) وإذا كان الخارج من ضرب الممكن في الواجب، هو الحادث كضرب الكسر في الصحيح لم يتصور قدم بالشخص، وإذا لم يتصور هو لم يتصور قدم بالتوابع، لأن ما ثبت قديمه امتنع عدمه، واخبروا لي بسهم، وما ذكره الحافظ ابن تيمية في الصمد، وإن قيل: إن الوجوب والإمكان أولوا الوجوب بالغير، نقلنا الكلام إلى الرجوع والقدم، وهذا الأصل ما انتجناه والإرادة لا تمكن أن تتعلق بقلب الماهيات لأنها معقولات، كما ذكرنا في الزمان، وفي ج ٣ ص ١٢١، وج ٢ ص ١٥٣ لا يعطى الأشياء إلا بحسب استعداد المطلق له إذ لا يقبل ما لا يعطيه استعداداً.

مگر بریزی بحر واحد کوزه چند گنجد قسمت یک روزده

لمى، فرض أو لا قدم الفاعل، ثم طرد في الفعل، ومخالفة يعارضه بالإنى بأن الفعل القديم على وصف السيالان لا يتصور، فإمّا صوره من صوره بأن فرض الفاعل قديماً أولاً، ولو أحوال الفعل القديم السيالان أولاً لأحواله، فالقديم لا يتصور إلا بأن يكون غير زمانى، وإلا فإن كان زمانياً يخرج إلى الوجود شيئاً فشيئاً، لم يخرج بجملة إليه في الماضي مع وصف عدم التناهى، وغاية ما يقال: إنه بالنظر إلى اللنى ممكن بالذات، وبالنظر إلى الإنى ممتنع بالغير، ولعل مثله مسألة أزلية الإمكان مع إمكان الأزلية.

وقد قال فى "شرح السلم": إن المحال بالذات قد يكون ممكناً بالنظر إلى الغير، وهو السقر الثالث قبيل الختم نحو أحد عشر ورقاً من شك وتحقيق، وج ١ ص ٢٩، وج ٢ ص ٧٨-٤٢، بحر ص ٩٤-١٨٣، وملا حسن ذكره من الكليات الفرضية.

فهذا هو منشأ الاشغاب فى هذه المسألة، وتردد فيها معلهم الأول، فنلخص أن الحادث المنطبق حدوثه على الزمان لا يتصور أزلياً، سواء فرض انتطابقه على بعضه أو كله، والقديم لا يكون زمانياً، فإن قيل: إن الحركة كما أنها فى جانب المستقبل متناهية لم تخرج بجملةا إلى الوجود، ولا تقف عند حدٍّ كذلك حالها فى جانب الماضى وجدت وانعدمت، والقدر الموجود متناهٍ، بل غير مقدارى قلنا: لم نلزم أنها غير متناهية من ذلك الجانب فى الحالة الراهنة، وإمّا ألزمت أنها كيف خرجت إلى الوجود مع وصف السيالان، وعدم التناهى وكيف الحادث فى الأزلى؟

والحاصل أن الناس اعتقدوا القدم أولاً، ثم قدحوا فى كليات تخالفهم كقولنا: إذا كان كل جزء حادثاً كان الكل حادثاً، وخصوها، ولواعثروا بهذه الكليات أولاً لما اعتقدوا، ولا دليل لهم عليه، وتقدم الإرادة بالذات على المراد مع كونه قديماً، كما ذكره فى "شرح المقاصد عن نهاية الأقدام" للشهرستانى يمكن إمكاناً عقلياً بالنظر إلى هذه القاعدة^(١) فقط، ويستحيل فى القديم الزمانى بما ذكرنا فقولهم: إن قولنا إذا كان كل جزء حادثاً كان الكل حادثاً ممنوع على تقدير عدم التناهى سابقهم إليه فرض عدم التناهى أولاً فى ذهنهم، وعلى هذا التقدير لا بد لهم أن يقولوا كذا، ولكنه كما ترى، وكان

(١) وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ سواء كانت الإرادة أزلية أو آنفاً.

عليهم أن يأتوا بدليل يثبوت هذا التقدير، حتى يتم دعواهم، وإلا فهي غير تامة، وليس مبنى كلامي على استحالة غير المنتهي مطلقاً، حتى يجرى في معلومات^(١) البارئ مثلاً، فإنه لما كان واقعاً دل على أن كل برهان يمنعه باطل.

وإنما كلامنا في غير متناهٍ سيال أنه لا يخرج إلى الوجود، وليس له وجود في الشاهد، حتى يحكم ببطلان برهانه بمنعه، وعدم التناهي في معلومات البارئ لما كان واقعاً دل على وقوعه أن الكل وبعض أجزائه كلاهما غير متناهٍ، ويسكت عن عدم تساوي الكل والجزء، بل يلتزم مع عدم التناهي، ولا يلتزم كون الجزء محصوراً عند إجراء التطبيق، فإن الذهن لم يأت على التطبيق في الواقع، وصدق عنوان حاضر ذهني لا يمكن فيما هو غير متناهٍ في الواقع، وراجع "الفتوحات" ج ١ ص ٥٤-٢١١، وج ١ ص ٤٩٤-٤٠٣، وقد سلم ما ذكرناه في ج ١ ص ٥٣، وج ٤ ص ٨١، وج ٤ ص ٢١٢.

ثم إن عدم الممكن مقتضى ذاته أسالة فتخلف بحيث لا يظهر أصلاً لا يوجد له مثال، فراجعها ج ٤ ص ٥٣، وج ٤ ص ١٠٩، وج ٤ ص ٢٤، وج ٤ ص ٢٢، وج ٢ ص ٧٣، وج ٢ ص ٧٩، وج ٢ ص ٦٣٣، وج ٣ ص ١٩٦، وخصوصاً ج ٤ ص ٥٦، وج ٣ ص ٢٤٨، وج ٢ ص ٣٦٣، وج ٢ ص ٢٢٦، وج ٣ ص ٤١٦، وج ٢ ص ٦٠٣، وج ٣ ص ٣٦١، وج ٣ ص ٦٦٥، وسميما ج ٣ ص ١٤٤-٦٠٠، وج ٣ ص ١١١، وج ٢ ص ١٢٦، وج ٢ ص ١٣١، وج ٣ ص ١٣٠، وج ٤ ص ٥٠.

وإن قلت: إن الزمان امتداد وهمي لا يبعد اجتماعه مع القديم الثابت أيضاً، قلت: لا امتداد^(٢) هناك أصلاً، وإن كان انتزاعياً، ولذا ورد في السمع هناك الدهر لا الزمان، وقد أصابوا في تفسير الدهر أنه لا امتداد هناك، ولا تقضي، وثانياً: فلما تنقل الكلام في الحركة الموجودة بأنها كيف خرجت إلى الوجود مع وصف السيلان، وعدم التناهي.

(١) وراجع "النظامية" ص ٤٢٤ و ص ٤٣٧، وليني للمعلومات وجودات: نعم لها تمايز، وليس ذلك وجوداً لها إنما الوجود للعلم وجود حقيقي، وهو واحد لا متعدد، وإن التزم لها وجود علمي بنفس ذلك العلم كإيجاد الموجود بنفس ذلك الإيجاد، وتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل.

(٢) ونظيره مركز الدائرة بالنسبة إلى الدائرة بخلاف غير المركز من النقاط، كما في "النظامية" ص ٤٣٤، وراجع "الفتوحات" ج ٢ ص ٨٦٩، و ص ٩١٥، و ص ٩١٥، و ص ٦١٥، وخصوصاً ص ١٠٠ و ص ٢٢٨، و ص ٧٤، و ص ٣١٢، و ص ٢٩٠، و ص ٥٤، و ص ١٢٥.

فإنه يقتضى امتداداً غير متناهٍ بخلاف القديم غير الزمانى.

والحاصل أنه لا يتصور عندنا قديم زمانى يخرج إلى الوجود مع وصف عدم التناهى فى جانب الماضى، وإنما يتصور القدم لمن هو الدهر، لا لمن هو فى أفق التقضى والوجود شيئاً فشيئاً، ولم نر له مثلاً فى الشاهد حتى نترك له القواعد، أو تخصصها، وفرض الحركة السردية بأن تكون موجودة فى جملة أزمنتها المجموع فى المجموع، لا بأن توجد بجمعتها فى جزء من الزمان من اختراع الأوهام، وكذا كل ما ذكره فى تصوير قدم الزمان، وتحقيقه من أحكام الأوهام، جعلوه موجوداً بجمته، وإنما هو انتزاعى ومع كونه انتزاعياً يصلح أن يكون معروضاً للتقدم، والتأخر بالذات، لا يحوج إلى منشأ فيه ذلك بالذات، وراجع "النظامية" (١) ص ٣٣١ و ص ٤١٤ و ص ٤٣٤، ولو احوج فإلى حركة العالم، وكان انتزاعياً كالعدد، وعود وصفه على المتحرك كعود العدد على المعدود مع أنه منتزع عنه، ولما كان انتزاعياً لم يستطع الخيال أن يبدله فهو نفس القبلية والبعديّة لا غير، ولو كان شيئاً موجوداً لامطاع، راجع "الأسفار" ج ١ ص ٢٣٥ من الفصل الأوّل.

وتصور قدم الباري أسهل منه فهماً، فاسترحنا من تكلفه وفرضه غير متناهٍ من جانب الماضى على وصف التقضى، ثم الوصول إلى الحادث اليومى جمع بين المتناهين، وجعله متناهياً من حيث لم يدر، ولا يمكن هذا فى المتماضى الممتد، وإنما يمكن القدم فيما هو وجود محض (٢) لا قوة فيه، ولا حركة بوجه من الوجوه:

فدع عنك نهياً صريح فى حجراته وهات حديثاً ما حديث الروايل
وإنما سبق إلى الأوهام تجويزه لما رأوا فى الماضى أنه يكون خارجاً إلى الوجود، ولم يروا ذلك فى المستقبل ففردوه فى غير المتناهى، واعلم أنهم إنما شرطوا الترتيب فى إجراء برهان التطبيق ليظهر امتداد فى سلسلة الأمور كالجبل، فيقتضى أن الجزء من أين أخذ إلى

(١) و "الفتوحات" ج ٢ ص ١٠٨.

(٢) والثابت لا يقال: إن وجوده معدوم بالنسبة إلى الزمان المستقبل، وإنما الزمان معدوم بالنسبة إليه، فإذا سهل تصور عدم مروره عليه، والزمان قد يقال: إنه معدوم بالنسبة إلى المستقبل ما لم يخرج إلى الفعل كالشجرة من رأسها.

جانب عدم التناهي يساوى الكل فيه، ولذا شرط بعضهم أن يكون من الكميات لا لا
قيل: إن التطبيق الذهني لا يأتي على ما في الخارج إلا إذا كان مرتباً، فإن غير المرتب لا
يظهر فيه هل اجتماعه على شكل الخيل أو الدائرة مثلاً، فلا يظهر الامتداد، ولا يظهر
عدم التناهي، ولا جانبه ولا جهة الذهاب، فإنه وقع منتشراً، وهذا يدل أن المؤثر في
الاستجابة هو الامتداد لا غير، ولا نحتاج فيه إلى عمل التطبيق منا، ونحن لم نحتاج
إلى التطبيق، ولا إلى أن المجتمع والمتعاقبة سواء فيه.

بل حاصل كلامنا أن غير المتناهي السبيل لا يخرج من جهة عدم التناهي إلى
الوجود وإلا لتناهي، وعليه عول في "المسيرة" والماضي والمستقبل فيه سواء، وما وجد
فهو حين حدوثه حدوثه متطابق على الزمان، ثم بعد ذلك أصل وجوده غير متطابق عليه،
فيبقى، وما كان فيه من القوة يخرج إلى الفعل بالحركة، وكل ما كان بطريقها يوجد
ويتلاشى فحدوثه حركة، ثم بقاء لا يتعلق بالزمان إلا من حيث أمور طارئة،
كتحول أهل الجنة في الصور مع بقاء صورهم الأصلية، وراجع ما في "الحاشية النظامية"
(ص ٤١ و ص ٢٨٤ ص ٤١٢) على الجلالى عن النجاة تحت الدهر، وكان الله إنما جعل
الزمان والحركة حقيقة إذا وجد جزء منها تلاشى؛ لتلا يتبس الأمر، ومع هذا التبس،
فجعلوا أزلية أبدية كالبعد غير المتناهي لو كان موجوداً بكليته لا غير قار غير متناهٍ خرج
من جانب عدم التناهي إلى الوجود، راجع "الفتوحات" ج ٢ ص ٨٣٢ و ج ٢ ص ٣٢٢،
وفى تلك الحاشية: أن اللوائى وجمعاً أنكروا وجود الحركة القطعية رأساً.

وفى حل المعاهد^(١): أن إمكان الحادث عبارة عن اقتدار الفاعل عليه، فلا حاجة
حينئذ إلى المادة؛ لأن الفاعل فى فعله لا يحتاج إلى مادة، وإنما احتاج التجار إلى الخشب؛
لأنه يجعل شيئاً رابعاً، فاحتاج إلى ثالث، والبارئ تعالى يجعل ثانياً، وإن جعل ثالثاً ففى
ثانٍ، وهذا، والعجب ممن يقول: إنه إذا صعدنا من الحادث اليومى إلى الماضى لم يتناه، وإذا
نزلنا من الماضى إلى الحال تهاى، والمسافة واحدة، ما هذا إلا لأنه اعتقد القدم أولاً، ثم
أجال الوهم كل مجال، والله الموفق وهو يقول الحق ويهدى السبيل.

(١) وفى "النظامية" ص ٢٢٣ عن التوائى و ص ٢٤٣ وألفظ منه فى "روح المعانى" ج ٦ ص ٦٧.

أشعار متعلقة بحدوث العالم

وذاك اصطكاك عالم الخلق بينه
وصورة نوع إذ رأيت تقسومت
إذ الشيء ما لم يتفعل عن مزاول^(١)
ولو لم يكن ذا الكون من عند غيره
لما كان تدريج كذلك تغير
ولا كان من نقص وقد وزحمة
فما كان في الطبع التحول مودعاً
فلما رأوا من بعد ذا في غسيرة
قضايها بحكم الشيء في نفسه طحت
تقول انعدام الشيء ليس لذاته
وبعد تراها كالحواص ولا ترى
قضايها لو كانت كما نهت حقة
وتذهل أن هذا من الغير مودع
ولو كان في كل تسوى طبيعة
بحكمته العليا وحيطه علمه
إذا الطبع لا يرعى فتونا كثيرة
وما كان معدوماً وما كان غائباً
وإن جوزوا فعلاً بدون شعوره
وقد قيل إن الممكنات وجودها
وفي كون كل حائلاً ومسخراً
فموجود أفعال كذلك وليس ذا

وعالم أمر عن طوارئ قد خلا
بمادتها ما إذا محولها هنا
غريب يدوم في تشابهه كذا
وجوداً وبقي ثم في كل ما عرا
ولا من زوال أو حدوث كما ترى
بل الأمر أن إمكانه ليس يدري
بنفس ولكن قدر الأمر هكذا
مقدمة طاحت لهم حقة سداي
بتلبيس حال الشيء من غيره كذا
تحركه والنقص حدثاه هكذا
عياناً من الغير فتحتار في يرى
تخلقها في خارج كيف يعزى
غرائز فيمها قدرت بدء ما بدا
فرادى وما من سوى كما رأى
لما كان في الكون الرباط كما ترى
وأصناف غايات خصوصاً لما عدا
وما صدفة لم تخرم النظم في مدى
ومسجلته أو خشية خلقه بني^(٢)
أتى في ارتباط بعض ذاك ببعض ذا
لما ذا مخلوق لا يقاومه مدى
بشيء يكون زائداً بعد ما برا

(١) وفي نسخة: مؤثر.

(٢) وفي نسخة: كذا.

فهرس الموضوعات

| | |
|----|---|
| ٣ | تقدمة من المؤلف |
| ٤ | بحث حدوث العالم |
| ١٤ | هل الإرادة مستلزمة لحدوث المراد |
| ١٨ | أنواع العالم |
| ١٩ | بطلان تقسيم الحادث |
| ٢٠ | ما يطلق عليه المادة |
| ٢٣ | عدم انقسام علمه تعالى عند ابن سينا |
| ٢٧ | أقسام الفعل |
| ٤١ | اشعار فارسي متعلق به حدوث عالم |
| ٤٢ | ربط الحادث بالقديم : قالوا لا يكون الحادث إلا بأصل قديم وشرط حادث |
| ٥٠ | هل الوجود عين ذات الله تعالى أو زائد عنها؟ |
| ٥٢ | مراتب الكثرة |
| ٦٦ | أشعار متعلقة بحدوث العالم |